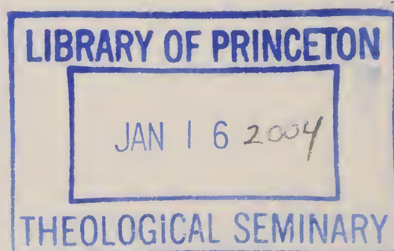


N. 191 Dicembre 2002

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI



ANNO CXIX

CLAUDIANA

BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo e i movimenti di riforma religiosa in Italia.

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: ssvaldesi@yahoo.it.

Abbonamento annuo: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 17,00, estero Euro 22,00.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 20780102 intestato a Claudiana Editrice, Via Principe Tommaso 1, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

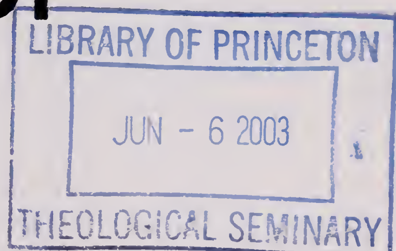
Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 25,00, estero Euro 30,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario n. 262401/76 c/o Banca Intesa, ABI 03069, CAB 31070 intestati a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).

Prezzo del presente Bollettino: Euro 10,33

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.
Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

N. 191 Dicembre 2002

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI





CLAUDIANA

Aspetti della dissidenza e della repressione religiosa a Peveragno (XV-XVI secolo)*

Polemizzando, a distanza di quarant'anni, con Arturo Pascal, Luigi Berra, scrittore della Biblioteca Vaticana, negava recisamente in una breve comunicazione pubblicata negli anni Cinquanta sulla «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» che nella città di Mondovì vi fossero mai stati eretici; era disposto ad ammettere manifestazioni di dissidenza religiosa unicamente al di fuori del distretto monregalese, nella zona gravitante su Cuneo e nelle sue valli, oltre che, parzialmente, a Bene[1].

Il dibattito, a distanza di anni, tra i due storici costituisce uno stimolo per precisare meglio un aspetto finora non indagato con sufficiente ampiezza, nonostante lo studio pionieristico di Maria Franca Mellano[2]. È quanto ci proponiamo di fare con l'ausilio di fonti trascurate o emerse solo di recente, concentrando la nostra attenzione su Peveragno, villaggio che nel Quattrocento ormai gravita stabilmente nell'ambito del distretto di Cuneo, e nel quale, forse nella seconda metà del secolo, viene fondato un convento domenicano, nonostante la presenza a pochi chilometri di distanza, di quello di Mondovì.

---

* Questa ricerca prende lo spunto da una relazione, rimasta inedita, tenuta da Rinaldo Comba in occasione della inaugurazione della nuova sede della Biblioteca Civica di Peveragno il 28 novembre 1993. Egli non solo ha sostenuto questo mio lavoro in ogni sua fase, ma è stato prodigo di consigli e di indicazioni archivistiche, e di ciò lo ringrazio. Naturalmente non è responsabile di errori o di omissioni nei quali posso essere incorso. Già pubblicata in *Peveragno: archeologia, storia, arte (dalle origini al Cinquecento)*, a cura di A.M. Rapetti, Cuneo, 2002 (Storia e Storiografia, XXXI), pp. 45-68, viene qui ripresentata per cortese autorizzazione del Presidente della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo.

[1] L. BERRA, *Ugonotti nella diocesi di Mondovì*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», VII (1953), 2, pp. 251-256; A. PASCAL, *Storia della Riforma protestante a Cuneo nel secolo XVI*, Pinerolo, 1913, p. 14. Lo stesso Berra ammette però che lo storico valdese, in un successivo studio, «circoscrive assai meglio il paese infetto e non accenna più a Mondovì» (ivi, p. 251, nota 3). Il riferimento è ad A. PASCAL, *La Riforma nei domini sabaudi delle Alpi Marittime*, «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino», XLVIII (1950), pp. 5-52; XLIX (1951), pp. 63-91. Cfr. anche P. BIANCHI, *Riforma e ragion di Stato. Gruppi e forme di vita religiosa nel Cuneese fra Cinque e Seicento*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXVI (1999), pp. 3-26.

[2] M. F. MELLANO, *La Controriforma nella Diocesi di Mondovì (1560-1602)*, Torino, 1955.

Peveragno è ricordato come luogo dove sono presenti eretici nella lettera di un medico, Alosianus di Busca, ai Principi di Germania dell'anno 1559, in cui li informava dell'esistenza di chiese valdesi e riformate in Piemonte: con Bene e Cuneo, è l'unico luogo della diocesi di Mondovì[3]. La ricerca ci condurrà inoltre a delineare la figura di un inquisitore domenicano, Biagio de Berra, e a smentire l'eccessiva sicurezza dello scrittore della Biblioteca Vaticana, almeno per gli anni settanta del XVI secolo, sulla perfetta ortodossia della città di Mondovì.

Il convento domenicano di Peveragno nel Quattrocento e nel Cinquecento

Non è possibile stabilire con esattezza l'inizio della presenza dei Padri di S. Domenico nel villaggio ai piedi della Bisalta, ma essa fu promossa dal convento di S. Domenico di Savigliano, che nel corso del XV secolo aprì un vicariato a Peveragno sotto la direzione del monregalese Biagio de Berra. Scrive infatti il padre Galateri:

> Aveva già in questi tempi [nel Quattrocento] la nostra Religione un vicariato di pochi religiosi nel luogo di Peveragno poco distante da Cuneo alle falde delle montagne che circondano da quella parte il Piemonte e lo dividono dalla Francia; s'erano forse i nostri religiosi colà inoltrati sul riflesso di coltivare le anime di quei popoli silvestri delle sovrastanti montagne più bisognosi del nutrimento della parola di Dio, ma vedendo di non aver alcun mezzo da potersi radicare in quel suolo difficilmente potendo ritrovare in quel paese di natura povero soccorsi tali per fabricare convento e chiesa, adochiarono un legato assai pingue, o per meglio dire, l'eredità lasciata da Antonio Retagliato del fu Giacomo di Limone habitante in sua vita in Peveragno, il quale aveva di questa eredità lasciatane una parte ad un suo parente, e le altre tre parti le aveva lasciate in limosine, e specialmente aveva ordinato di far fare una capella nella chiesa del Pascherio di detto luogo, instituendo ivi una messa ebdomadaria perpetua in giorno di sabato col fissargli di dote sei lire annue di quel tempo. Intesosi adonque il Padre Maestro Biaggio Berra vicario o principal Padre di quel convento coi li principali del luogo, e specialmente cogli esequtori testamentari di detta eredità, col loro consenso fece porgere supplica al Sommo Pontefice Alessandro VI acciò volesse degnarsi di commutare la mente di detto testatore, e contentar-

[3] La lettera è pubblicata in versione italiana in G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto (1517-1580)*, Firenze, 1914, Torino, 1982[2], I, pp. 97-104 (per Peveragno, p. 101).

> si che invece di fare la capella ordinata nel testamento si convertissero i redditi di questa eredità nella fabrica della chiesa de' Domenicani colà esistenti, dedicata ai Santi Bono [*sic* per Bovo] e Pietro Martire domenicano, fondando ivi la messa ebdomadaria, ed ordinarsi che il restante reddito dell'asse ereditario serva per la manutenzione de' Religiosi colà esistenti. Acconsentì il Sommo Pontefice, e per far seguire questa commutazione, verificata la verità dell'esposto, mandò un'ingionzione a Costanzo Fauzone rettore della chiesa di Carassone diocesi del Mondovì e canonico della catedrale di detta città, commissario e giudice esequtore dellegato acciò mandasse ad effetto questa commutazione, il quale fece cittare tutti gli aventi interesse in questa causa, per poscia dare sua deffinitiva sentenza: questa cittazione è datata in Mondovì li 31 genaro MCCCCXCIII[4].

In questo ampio lasso di tempo, quasi un secolo, si collocano anche le due date lette dal Nallino all'incirca negli stessi anni in cui scriveva il padre Galateri, e ancora visibili in ciò che resta della chiesa, vale a dire il 1476 come inizio della sua costruzione, e il 1487 come momento della sua decorazione[5]. Possiamo pertanto ritenere plausibile fissare la presenza domenicana a Peveragno almeno a partire dall'ultimo quarto del XV secolo, legandola alla figura dell'inquisitore Biagio de Berra: la conversione delle ultime volontà di Antonio Retagliato avrebbe dunque lo scopo di rafforzare un'opera iniziata anni prima e che stentava a consolidarsi.

Alcuni documenti conservati in un archivio privato aggiungono altri particolari, e mettono in luce il contrasto manifestatosi ad inizio Cinquecento tra il convento domenicano di Savigliano e quello di Mondovì per la giurisdizione del vicariato di Peveragno. Davanti al priore della provincia di S. Pietro Martire viene iniziata infatti una causa su cui nel 1514 si pronuncia il delegato del provinciale, fra Geronimo Racca di Chieri: egli dà ragione a Savigliano contro Mondovì e impone la consegna degli stabili a Vincenzo Longo. Ma il monregalese fra Domenico Vivalda con altri monaci non se ne dà per inteso e, sordo

---

4 L. M. Galateri, *Storia del Convento di S. Domenico di Savigliano*, ms. sec. XVIII in Archivio Padri Domenicani di Chieri, pp. 32-33; p. 541 (consultato in fotocopia presso il Museo Civico di Savigliano, grazie alla cortesia e disponibilità della Direttrice, che ringrazio). Cfr. anche M. Ristorto, *Peveragno nei secoli*, Cuneo, 1990, pp. 113, 126.

5 «Fundata et incepta fuit haec ecclesia 1476 et depicta fuit 1487 de mense novembris. Haec parcella Jo. Mazzucchi pinxit»: cfr. P. Nallino, *Il corso del fiume Pesio e comprende i fiumi Brobio, e Pogliola, le ville di loro, quattro strade romane, il principio di Bene Superiore, di Morozzo, del monistero di Pogliola, con tante altre cose assai notabili*, Mondovì, 1788, pp. 65-66, ripreso in G. Casalis, *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli Stati di S. M. il Re di Sardegna*, Torino, 1846, X, p. 427, e in T. S. Scher, *Monografia di Peveragno. Memorie storiche e statistiche*, Mondovì, 1878, p. 51.

alle scomuniche, persiste nel rimanere a Peveragno, tanto che occorre aggravare ulteriormente le pene e minacciarlo della privazione perpetua dell'abito[6]. Nel 1525 i domenicani saviglianesi promossero la fondazione a Peveragno di un monastero di clarisse: il padre Vincenzo Longo indirizzò infatti una supplica al papa rinunciando formalmente alla chiesa dei Santi Bovo e Pietro Martire per l'erigenda casa religiosa delle monache di S. Chiara. Nel documento si ricorda come il villaggio sia «satis populosus et in eo nullum monasterium monialium existat», e che si vuole venire incontro al desiderio di vita consacrata «puellarum dicti loci», oltre alle finalità di propagazione della fede e aumento del culto divino. Si fa anche il nome della prima badessa, promotrice con i domenicani della fondazione della nuova casa religiosa: è Maria «de Malingris», proveniente dal monastero di S. Giacomo di Pinerolo. L'autorizzazione del papa Clemente VII è del 18 luglio 1525[7]. Questo ci permette di capire perché i pochissimi documenti successivi non accennino più in alcun modo alla presenza domenicana: la chiesa dei Santi Bovo e Pietro Martire passa dai domenicani alle clarisse e così le strutture conventuali, destinate tuttavia a durare lo spazio di una cinquantina d'anni: soppresso il monastero di S. Chiara da mons. Lauro il 28 aprile 1578 in quanto non vi era più presente alcuna monaca, Gregorio XIII ne confermò la soppressione l'anno seguente, aggregandone le rendite, che non superavano i 20 ducati d'oro, al Seminario monregalese da poco fondato[8].

Il controllo della vita religiosa e la repressione della dissidenza erano stati assunti dall'inquisitore domenicano di Mondovì, né la presenza delle clarisse

---

[6] Peveragno, Archivio privato famiglia Arbinolo, documenti del 1° aprile 1514 (lettera con il tenore della sentenza); 11 e 12 aprile 1514 (scomuniche e aggravio di pene). Ringrazio la signora Gemma Arbinolo per avermene consentita la consultazione.

[7] *Ibidem*, documento in copia semplice, coeva. Sul monastero di S. Giacomo di Pinerolo cfr. P. CAFFARO, *Notizie e documenti della Chiesa pinerolese*, Pinerolo, 1900, V, p. 159 sgg. Notizia dell'esistenza del monastero delle clarisse è presente anche in SCHER, *Monografia di Peveragno*, cit., pp. 51-52 e in RISTORTO, *Peveragno nei secoli*, cit., p. 114.

[8] Archivio della Curia Vescovile di Mondovì (d'ora in poi ACVM), Pergamene, Città e diocesi, doc. n. 22 del 13 agosto 1579: «Monasterium monialium Sanctorum Bovi alias Bovi et Petri Martyris oppidi Piperagni ordinis Sancte Clare sub cura Fratrum Minorum dicte dioecesis, in quo alias a plerisque annis due aut tres et tandem una tantum que nuperrime vita functa fuit moniales sub loci Ordinarii iurisdictione habitare consueverant monialibus iam omnino destitutum existere nec inibi ob illius fructuum tenuitatem aliquas alias moniales introduci et manuteneri [...] decentem formam et clausuram reduci posse [...]. Un piccolo gruppo di carte delle clarisse di Peveragno si è salvato, ed è ora custodito nell'Archivio della famiglia Arbinolo: se ne dà il regesto nell'Appendice. Da essi ricaviamo i nomi di almeno tre delle quattro badesse: 1525-1531 circa = Maria «de Malingris»; 1531 circa - 1538 = Maria Maddalena «de Taparellis»; 1538-1564 (?) = Bernardina «de Taparellis»; 1564 (?) - 1578 = ? Il totale delle monache, come risulta dagli stessi documenti, non dovette superare mai il numero di cinque-sei.

dovette incidere profondamente nel tessuto sociale di Peveragno, perché della loro presenza non rimase ricordo alcuno: quando chiesa e convento passarono in mani private e vennero adibite ad usi civili, furono sempre considerati appartenenti ad un ex convento domenicano, delle cui origini, tuttavia, non si aveva alcuna notizia[9].

L'inquisitore Biagio de Berra

La presenza domenicana a Peveragno è legata al nome di un inquisitore, Biagio de Berra: la ricostruzione della sua biografia ci aiuterà a inserirne l'azione repressiva nel contesto storico in cui essa è maturata.

Biagio de Berra nacque a Mondovì presumibilmente intorno agli anni 1430-1436 da una famiglia originaria di Bastia; il padre Manfrino lo ricordò nel suo testamento del 9 settembre 1456, legandogli una pezza di prato, un alteno e una somma in contanti, 180 lire. Inoltre, obbligò i suoi eredi, cioè gli altri cinque figli, in caso di necessità a lasciarlo vivere nella casa paterna, a mantenerlo e ad obbedirgli[10].

Il primo documento che lo ricordi risale tuttavia ad un anno prima: infatti «frater Blaxius Berra de Bastita» è elencato con altri dieci padri che, riuniti nel Capitolo del convento di S. Domenico di Mondovì, deliberarono di accettare i legati e si impegnarono ad esaudire le ultime volontà di «magister» Mino Cali-

---

[9] Peveragno, Archivio Arbinolo, dossier di documenti sulla vertenza tra la comunità di Peveragno e Giorgio Vanni e Domenico Dutto per i «siti pubblici di S. Domenico ed altri» (1829-1832), con un «Piano geometrico», datato 3 novembre 1829, che mostra le profonde trasformazioni subite dalla chiesa e dal complesso conventuale.

[10] Archivio di Stato di Cuneo, Notai di Mondovì, Battista Donzello, Testamenti, in *Miscellanea*, cart. "Varie", 10, doc. 49: «Item legavit dictus testator ac iure institutionis reliquit venerabili domino fratri Blaxino ordinis Predicatorum eius filio res, bona et possessiones infrascriptas et infrascripta, in quibus ipsum suprascriptum heredem instituit et de ipsis iusit (sic) eum esse tacitum et contentum, et primo peciam unam prati sitam in fine dicte civitatis (Montisregalis), videlicet in fine Caraxoni, ubi dicitur in Bonde, cui coherent flumen Tanagri et Pexii et Guillelmus et Johannes fratres de Agagiis. Item peciam unam alteni sitam in fine Bastite, ubi dicitur in Lavorucio, cui coherent heredes quondam Simonis Raponi, Andreas Crosetus et Johannes Crosetus. Item in denaris numeratis tantum libras centum et octuaginta monete dicte civitatis. Item legavit dictus testator dicto iure institucionis et reliquit dicto fratri Blaxino in casu necessitatis habitacionem ac vitum in domo ipsius testatoris in vita ipsius fratris Blaxini tantum et quod dicto casu heredes dicti testatoris teneantur et debeant ipsum fratrem Blaxinum dicto casu tenere et tractare ut personam propriam ipsius testatoris ac ipsi servire et hobedire in rebus licitis et honestis». Ha tre sorelle: Margherita, Marchetta e Andretta, e cinque fratelli: Giorgio, Luca, Giovanni, Pietro e Bartolomeo.

zano «alias balistarius», che aveva scelto di essere sepolto nella loro chiesa presso la cappella di S. Michele[11]. Nel 1468 era priore dello stesso convento e maestro in Sacra Teologia. Pietro Fauzone, vicario del vescovo Aimerico Segaudi, lo nominò in sua vece inquisitore per la diocesi monregalese[12].

Dopo il 1472 Sisto IV gli affidò l'incarico di inquisitore generale del Delfinato e degli Stati di Savoia per la lotta contro i Valdesi, che attaccarono e saccheggiarono la sua casa e uccisero un suo servitore[13]. Ciò non impedisce di pensarlo attivo a Peveragno intorno al 1476 per promuovere la fondazione del vicariato domenicano, se l'anno dopo agì a Cuneo come inquisitore facendo condannare a morte tre donne di Borgo S. Dalmazzo e una di Roccavione[14].

Nel 1485 attuò una dura repressione a Peveragno contro otto donne e un uomo, colpevoli di stregoneria, di cui diremo in seguito. La svolta avvenne nel 1487, nel clima di fervore persecutorio che colpì non solo le streghe, ma anche, e più duramente, i Valdesi delle vallate alpine, scatenato a seguito della rivolta dei Valdesi della valle di Luserna contro i nobili e il potere ducale, evocata a fosche tinte dal cronista della «Cronica loci Cunei» all'anno 1484[15]. Contempo-

---

[11] Archivio di Stato di Torino (d'ora in poi ASTo), Corte, Regolari, Domenicani di Mondovì, m. 1 da inventariare, doc. del 21 giugno 1455.

[12] *Ibid.*, doc. del 22 aprile 1468; Archivio del Capitolo della Cattedrale di Mondovì, Ordinati, II, c. 10r. Il documento, in copia semplice del XV secolo, non datato, è riferito da un canonico, probabilmente il Doglio, ad un anno compreso tra il 1465 e il 1474, periodo che coincide con quello in cui effettivamente Pietro Fauzone fu vicario generale della diocesi. Cfr. *Serie delle dignità e dei canonici della Cattedrale di Mondovì dal 1440 al 1808 compilato da Gioachino Grassi canonico della Cattedrale di Mondovì in continuazione di quelle inserite nella dissertazione del canonico Pietro Doglio sopra la collegiata, poscia Cattedrale di Mondovì,* copia ricavata dall'originale autografo esistente nella Biblioteca Reale di Torino, St. p. 826, dal sacerdote Gavotto Maurizio, pp. 235-237. Tuttavia il doc. del 22 aprile 1468, ricordato sopra, non gli dà ancora la qualifica di Maestro in Sacra Teologia, presente accanto al titolo di priore in quello del vicario Fauzone: è probabile dunque che esso sia posteriore al 1468.

[13] J. CHEVALIER, *Mémoire historique sur les hérésies en Dauphiné avant le XVIe siècle, accompagné des documents inédits sur les sorciers et les vaudois*, Valence, 1890, pp. 35-36; pp. 42-43, nota 1 (la notizia della sua nomina si ricava dalla bolla di Innocenzo VIII del 27 aprile 1487 citata oltre, testo corrispondente alla nota 16); P. PARAVY, *De la Chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Eveques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, Rome, 1993 (Collection de l'Ecole Française de Rome, 183), II, pp. 969, 978.

[14] F. GABOTTO, *Roghi e vendette. Contributo alla storia della dissidenza religiosa in Piemonte prima della Riforma,* Pinerolo, 1898, pp. 45-46 e documento VII, pp. 60-63, ripreso in M. CENTINI, *Streghe, roghi e diavoli. I processi di stregoneria in Piemonte,* Cuneo, 1995, pp. 42-43.

[15] Cfr. *La più antica cronaca di Cuneo di Giovan Francesco Rebaccini (?)*, a cura di P. CAMILLA, Cuneo, 1981 (Biblioteca della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo, 16), p. 258, e M. BENEDETTI, *Angelo Carletti e la crociata contro i Valdesi,* in *Frate Angelo Carletti osservante nel V centenario della morte (1495-1995),* Atti del convegno: Cuneo, 7 dicembre 1996 – Chivasso, 8 dicembre 1996, a cura di O. Capitani, R. Comba,

raneamente il papa Innocenzo VIII rinvigorì la caccia alle streghe con la bolla «Summis desiderantes affectibus», che diede come primo frutto la pubblicazione in Germania, ad opera di due domenicani tedeschi, Heinrich Institoris (Kramer) e Jakob Sprenger, del *Malleus maleficarum*, manuale per gli inquisitori di grande successo[16].

Lo stesso papa, venendo incontro alle richieste di Jean Baile, arcivescovo di Embrun, che si era reso conto dell'inutilità degli sforzi fatti contro i Valdesi se essi erano limitati alla sola sfera della sua arcidiocesi, senza un collegamento efficace con la repressione dei loro correligionari stanziati in Piemonte, nominò il 27 aprile 1487 il piacentino Alberto Cattaneo commissario apostolico e inquisitore nel Delfinato e negli Stati del duca di Savoia, quindi con un'amplissima facoltà di agire[17].

La nomina venne a sovrapporsi a quella del predecessore: infatti Biagio de Berra mantenne l'incarico di inquisitore per alcuni mesi, senza intervenire direttamente nella questione, finché gli fu chiesto espressamente di collaborare.

Alla richiesta di Alberto Cattaneo, sentendosi scavalcato, rispose freddamente da Pinerolo, dove risiedeva, il 18 luglio, scusandosi di non potersi unire a lui per motivi di salute. Identica risposta negativa diedero i vicari del vescovo di Torino e del prevosto di Oulx, da cui dipendevano parte delle terre interessate dall'opera di repressione[18]. Il 6 di agosto il papa scrisse ad Alberto Cattaneo e-

---

M. C. De Matteis, G. G. Merlo, Cuneo, 1998 (= «Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo», 118), pp. 119-120.

[16] L. von Pastor, *Storia dei Papi,* Roma, 1912, III, pp. 256-258. Del *Malleus maleficarum* esiste una traduzione italiana: H. Institor (Kramer), J. Sprenger, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, introduzione di A. Verdiglione, Venezia 1977. Cfr. anche A. Schnyder, *L'inquisitore racconta. Osservazioni sugli aspetti dell'exemplum nel Malleus maleficarum di Institoris e Sprenger (1487)*, in *Stregoneria e streghe nell'Europa Moderna*, convegno internazionale di studi (Pisa, 24-26 marzo 1994), a cura di G. Bosco e P. Castelli, Pisa, 1996, pp. 99-115. La bolla di Innocenzo VIII (5 dicembre 1484) è edita in *Magnum Bullarium Romanum Augustae Taurinorum editum,* MDCCCLX, III, pp. 296-298.

[17] Chevalier, *Mémoire historique*, cit., pp. 38-41; Paravy, *De la Chrétienté romaine*, cit., II, pp. 975-977. Su Alberto Cattaneo («de Capitaneis»), cfr. F. Ch. Uginet, *ad vocem,* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, 1979, vol. 22, pp. 410-412. La bolla è riportata in sintesi in O. Raynaldi, *Annales Ecclesiastici*, Coloniae Agrippinae MDCXCI, XIX, n. 25, p. 386.

[18] Chevalier, *Mémoire historique*, cit., pp. 43-44 («non valemus propter infirmitatem nobis occurrentem, ad presens nos ad dictum regem et in Delphinatum et alia loca opportuna transferre»); J. Marx, *L'Inquisition en Dauphiné. Etudes sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie du XIVe siècle au debut du regne de François I*, Paris, 1914, pp. 57-58; p. 68.; Paravy, *De la Chrétienté romaine*, cit., II, p. 979.

logiando il suo operato, che avrebbe fatto sostenere scrivendo al duca di Savoia e al vescovo di Mondovì «pro favoribus tibi prestandis»[19].

Il 23 di ottobre Innocenzo VIII, constatata evidentemente l'incapacità di coesistere da parte dei due inquisitori, sospese tutti i poteri a Biagio de Berra e gli revocò la carica per la zona dove operava il Cattaneo; una settimana dopo l'ordine venne ribadito con l'intimazione ad astenersi da tutte le sue funzioni inquisitoriali[20].

Alla fine del 1487, dunque, si chiuse l'esperienza del domenicano monregalese nel progetto di crociata lanciata contro i Valdesi del Delfinato, che non lo vide tra i suoi protagonisti; nel 1489 lo troviamo invece attivamente impegnato a Peveragno, dove vennero giudicate e condannate al braccio secolare diciassette donne accusate di stregoneria[21]. Negli anni successivi egli operò anche per comporre le liti che videro coinvolte, per questioni di confine, Beinette e Peveragno, e per la modifica di destinazione delle ultime volontà di Antonio Retagliato[22].

Nel 1507 è nuovamente attivo come inquisitore di Torino contro i Valdesi: nella valle di Luserna sottopose a processo tre «barba», cioè tre predicatori itineranti (detti anche «magistri») della setta[23]; nel 1511 intervenne come arbitro nella lite tra i certosini di Casotto, e i canonici e il prevosto di Sant'Albano per le decime che i secondi pretendevano per i beni pertinenti alla grangia del Consovero[24]; tra il 1512 e il 1513 riprese invece la sua azione repressiva a Peveragno, dove fece condannare al braccio secolare altre nove donne. L'ultimo documento che lo riguarda è datato 23 luglio 1513: si tratta dell'attestazione che le streghe condannate non possiedono nulla, dopo di che non abbiamo più sue notizie.

---

[19] CHEVALIER, *Mémoire historique*, cit., p. 45. Sul seggio episcopale monregalese si trovava allora Antonio Campione, cancelliere di Savoia (1484-1490).

[20] *Ibid.*, p. 73; MARX, *L'Inquisition en Dauphiné*, cit., p. 68.

[21] Sulla crociata antivaldese del 1488 cfr. CHEVALIER, *Mémoire historique*, cit., p. 85 sgg.; MARX, *L'Inquisition en Dauphiné*, cit., p. 158 sgg.; PARAVY, *De la Chrétienté romaine*, cit., II, pp. 983-986. La fonte principale è costituita dal resoconto fatto dallo stesso Cattaneo, «De ortu et de lectione Valdensium», inserito nella sua *Historiae regum a Pharamundo ad Ludovicum XII epitome*, solo parzialmente edita da T. GODEFROY, *Histoire du Roy Charles VIII*, Paris, 1684, f. 277 sgg.

[22] RISTORTO, *Peveragno nei secoli*, cit., pp. 55; 113.

[23] PARAVY, *De la Chrétienté romaine*, cit., II, p. 1050, nota 27; MARX, *L'Inquisition en Dauphiné*, cit., p. 195, nota 2.

[24] E. MOROZZO DELLA ROCCA, *Le storie dell'antica Città del Monteregale ora Mondovì in Piemonte*, Mondovì, 1894, I, pp. 207-208.

I roghi delle streghe: 1485, 1489, 1512-1513

Ricostruite in questo modo le tappe principali della vita di Biagio de Berra, analizzeremo nel dettaglio la sua azione repressiva a Peveragno sulla base dell'unica fonte che ce ne ha preservato traccia, i conti della locale castellania, conservati nell'Archivio di Stato di Torino. Infatti le procedure inquisitoriali prevedevano che i beni di coloro che venivano sottoposti a giudizio fossero confiscati e andassero a coprire le spese processuali, della detenzione in carcere e della eventuale esecuzione: tutto doveva essere accuratamente registrato nei conti del *clavario* ducale sotto la voce «Excheyte hereticorum»[25].

Come è facilmente intuibile, potevano sorgere abusi e controversie tra l'autorità laica e quella religiosa: significativi, da questo punto di vista, l'ordine di Amedeo IX che gli inquisitori non potessero più pretendere il terzo dell'eredità degli eretici condannati, ma solo il rimborso delle spese sostenute per la condanna, e due interventi papali, di Giulio II e Clemente VII, coi quali si proibiva agli inquisitori degli Stati del duca di Savoia di far incarcerare ed emettere sentenze contro sospetti d'eresia senza l'intervento dell'ordinario diocesano[26].

Dunque nel 1485 il *clavario* ducale deve registrare che dai beni di Lucia, figlia di Manfredo Caviglia, e di Bianchetta, figlia di Guglielmo Caviglia, non si è potuto ricavare nulla, perché nulla avevano che potesse soddisfare le spese fatte per il procedimento penale contro di loro. Erano figlie nubili, senza dote, vivevano nella casa del padre, come ha attestato lo stesso inquisitore Biagio de Berra.

Non si è potuto avere nulla neppure da Simona, moglie di Sandro Viglione, e da Agnesina Caviglia, moglie di Guglielmo, né dall'unico uomo condannato, Bernardo Meineri; senza dote sono anche Giorgia, moglie di Ereo Canale,

---

[25] ASTo, Camerale, sez. III, art. 58, Conti della castellania di Peveragno, mm. 9-10. Il termine «excheyta» è spiegato nel DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Parisiis 1843, III, p. 177, *ad vocem* «escaeta»: «sic appellantur bona, praedia, immobilia vel mobilia quaevis, quae ex delicto et foris factura vassalli vel alio quolibet casu cadunt in fiscum Domini feudi», cioè «veluti bonis et praediis damnatorum, proditorum, sine haerede decedentium». A p. 78 è registrata la variante «escheyta».

[26] ASTo, Corte, Materie ecclesiastiche, cat. 9, Inquisizione, m. 1, fasc. 6, perg. del 3 settembre 1468; cat. 44, m. 2, fascc. 13-14, pergg. dell'8 maggio 1506 e del 28 maggio 1515. Scrive Clemente VII: «Quandoque inquisitores heretice pravitatis cupiditate ducti contra subditos tuos tamque suspectos de heresi nullis precedentibus iudiciis ad capturam et incarcerationem nullo iuris ordine servato temere et de facto procedunt, propter quod subditi prefati saltem infamia facti notantur et in bonis et rebus eorum diversimode gravantur ac indebite opprimuntur ac absolvendi premio et pecunia condemnantur et gravia scandala oriuntur».

e Battistina, moglie di Enrichetto «de Abbate»: in quest'ultimo caso è il *clavario* stesso ad attestare le sue condizioni finanziarie.

Non può registrare nulla neppure per i beni di Beatrice, moglie di Pietro Vivaldo, per i quali è in atto un contenzioso con l'inquisitore e non se ne conosce la consistenza, dovendosi ancora procedere all'inventario. Per quanto riguarda invece Marietta Gauteria, la sua dote è di 80 lire di astesi, ma non vengono computate perché risiede sui confini di Cuneo, «licet homicida et maritata in loco Piperani», e il *clavario* della città pretende di registrarle nel proprio conto[27]. La loro colpa è indicata variamente come «crimen heresis», oppure «suis causantibus demeritis», o «heretice morti condempnate»; solo per quelle del 1512 nella dichiarazione dell'inquisitore comparirà l'accusa di stregoneria («de crimine mascarie»)[28].

A distanza di appena quattro anni registriamo una nuova ondata repressiva, a seguito forse della mancata partecipazione di Biagio de Berra alla crociata antivaldese del 1488: tra la primavera e l'estate del 1489 vengono sottoposte a giudizio e condannate con sentenza del 25 maggio ben diciassette donne di Peveragno, alcune di condizione sociale superiore a quelle dell'ondata repressiva precedente. Per due di loro, Bianchetta, moglie di Colino Luzesii, e Preschina, figlia di Guglielmo Caviglia, non siamo certi della loro esecuzione, in quanto i conti del *clavario* Stefano Calleri ci attestano unicamente la detenzione in carcere.

Su tutte spicca per ricchezza il caso di Giacomina, moglie di Antonio Revelli: i suoi beni vengono messi all'asta e deliberati per 519 lire di astesi; con 46 lire di dote seguono Bianchetta, moglie di Colino Berzesii, Giannina, moglie di Valentino Mossiardi, di poco distanziata (40 lire di dote), Giacomina, madre di Antonio Pellegrini. Seguono poi Marietta, moglie di Bartolomeo Amoeti (33 lire e 6 soldi), e Alasina, moglie di Andrea Pellegrini (27 lire).

Otto di loro non possiedono però nulla, e sono Giovannina Meineria (arsa il 5 maggio), Bianchetta, vedova di Bartolomeo Giorgi; Giacomina, figlia di Bartolomeo Caviglia; Bianchetta, moglie di Colino Luzesii; Preschina, figlia di Guglielmo Caviglia; Paschina, moglie di Giovanni Garneri; Bianchetta Gavotta; Pietrina, moglie di Pietro Giubergia (14 giugno 1489); Caterina, figlia di Bar-

---

[27] ASTo, Camerale, sez. III, art. 58, Conti della castellania di Peveragno, m. 9, fasc. 44 (1485-86), cc. XXVIIr.-XXVIIIv.

[28] Cfr. oltre, testo corrispondente alla nota 30.

tolomeo Giubergia; Marietta, moglie di Giovanni Basso e, infine, Giacomina, figlia di Guglielmo Caviglia[29].

Le «excheyte hereticorum» della castellania di Peveragno tacciono per una ventina d'anni, poi, tra il 1512 e il 1513, la rendicontazione riprende: prima della metà di febbraio di quest'ultimo anno vengono condannate e giustiziate nove donne, sei delle quali provenienti da tre soli nuclei familiari, i Canale, gli Zavaleri (Civalleri), i Grosso, cioè madre e figlia. Si tratta di Agnesina e Costanza vedova e figlia di Pietro Canale; Alasina e Beatrice moglie e figlia di Giorgio Zavaleri; Maria e Maddalena vedova e figlia di Enrichetto Grosso; ad esse si aggiungono Domenica, figlia del fu Gabriele Basso; Bartolomea, figlia del fu Robino Zavaleri; Giovannina, vedova di Paserio Zavaleri. Dai conti del *clavario* ducale Giovanni Ameoti solo due risultano possedere qualcosa: Maria e la figlia Maddalena Grosso possiedono 46 lire, 6 soldi e 8 denari; Alasina, moglie di Giorgio Zavaleri, 40 lire. Tuttavia l'inquisitore Biagio de Berra dichiarerà nel luglio del 1513, unitamente a Fabrizio de Collis, vicario generale del vescovo Lorenzo Fieschi, che le donne, incolpate «de crimine mascarie» in seguito ad «inquisicio de fide», non possedevano nulla, e che per le spese della detenzione (si va dai soli quattro giorni per madre e figlia Canale ai trentadue della figlia di Gabriele Basso) e dell'esecuzione «oportuit clavarium dicti loci Piperagni onere supportare»[30]. Tra figlie giovani, ancora in famiglia, come Beatrice Zavaleri, e donne, vedove o sposate, ma senza dote, non era pensabile di far fronte economicamente alla procedura giudiziaria, per cui le spese dovevano essere sostenute dal fisco ducale, come testimonia l'inquisitore a giustificazione del conto presentato dal *clavario.*

I roghi del 1522

Altri sono i protagonisti dell'«inquisicio de fide» avviata nel 1520 in diocesi di Mondovì: alla prima scomunica contro un certo Giacomo Serra, comminata dal vicario del vescovo, fa seguito la richiesta del Consiglio della comunità di Mondovì all'inquisitore di permettere che alla cattura, all'interrogatorio e alla tortura degli indiziati intervenissero alcuni cittadini, per togliere ogni sospetto

---

[29] ASTo, Camerale, sez. III, art. 58, Conti della castellania di Peveragno, m. 9, fasc. 45 (1489-90).

[30] *Ibid.*, m. 10 (pezze d'appoggio), 1513, cc. 1-3 e fogli sciolti (ivi anche la ricevuta di «magister Ludovicus Grassi alias Moxa magister iusticie in loco Piperagni» per la somma di 45 fiorini, 5 per ogni donna, «pro iusticia per eum administrata» (segue l'elenco delle condannate).

nel popolo; in caso çontrario si sarebbe fatto ricorso al principe. La scomunica viene in seguito ribadita altre due volte, ma non abbiamo ulteriori notizie in merito a Giacomo Serra[31].

Il centro dell'indagine, tuttavia, è ancora Peveragno, dove opera l'inquisitore Cristoforo «de Galeanis» del convento di S. Domenico di Savigliano, che procede contro alcuni uomini accusati di eresia: la nostra fonte sono i protocolli ducali, che l'11 e il 12 agosto 1522 riportano il riscatto dei beni dei condannati da parte dei familiari, «ut bona ipsa omnia remaneant in agnatione illa». Tale formula è presente tre volte su quattro; nel primo caso Sandrino Campana chiede che gli vengano concessi i beni confiscati ad Antonio Gandolfo, «traditus publice ultimo supplicio», e per essi paga al fisco ducale 20 scudi: non si specificano eventuali rapporti di parentela tra di loro. Negli altri casi si tratta di passaggi da padre a figlio, da zio a nipote, da fratello a fratello: Bertino e Giorgio Zampana (Campana) sono stati accusati e processati insieme, ma solo per il figlio è stata eseguita la sentenza di morte «de eo nephando et detestabili delicto», in quanto Bertino è riuscito a fuggire; i loro beni vengono concessi all'altro figlio Giovannino per 100 scudi.

Anche Paolo Fantini è stato condannato a morte in contumacia: il nipote Antonio ottiene ciò che gli è stato confiscato pagando 25 scudi, mentre è il fratello Stefano a chiedere il riscatto dei beni di Bernardino Civalleri, concessi per 100 scudi d'oro del Sole[32]. L'indagine coinvolge anche i villaggi vicini attraverso "famigli" dell'inquisizione, mandati in giro a scoprire eventuali fautori dell'eresia: sempre dai protocolli ducali abbiamo notizia di uno di loro, tale Antonio Monturosi. Mentre nell'autunno del 1520 egli operava a Margarita, aveva già catturato alcuni sospetti e si apprestava a farli incriminare, fu ucciso da

[31] G. Grassi, *Memorie istoriche della Chiesa vescovile di Monteregale in Piemonte dall'erezione del vescovato sino a' nostri tempi,* Torino MDCCLXXXIX, I, p. 60; Archivio Storico del Comune di Mondovì, cat. I, Ordinati, vol. 2°, 1513-1537, deliberazione del 3 febbraio 1521, c. 169; c. 170r. Nel 1508 il Consiglio era stato chiamato ad esprimersi «cum multa malla comittantur in presenti civitate et presertim in burgo Caraxoni per nonnullas maleficas ut asseritur, super provisione danda contra heretice pravitatis sectores placeat Consilio provideri». Si delibera di scrivere al vescovo perché provveda alla loro cattura, come cosa pertinente allo spirituale (*ibid.*, vol. 1°, 1491 – 1513, 20 gennaio 1508, c. 332v e c. 334r.

[32] ASTo, Corte, Protocolli dei notai ducali, Serie rossa, Jean Vuillet, vol. 155, rispettivamente cc. 103; 104-105r.; 107-108r.; 114-115r. L'inquisitore Cristoforo «de Galeanis» di Caramagna, nato circa nel 1481, nel 1544 fu creato inquisitore di Savigliano, carica che tenne per ben ventisette anni; quando Pio V stabilì che gli inquisitori dovessero essere nominati unicamente nelle città vescovili, fu trasferito a Mondovì, ma continuò a risiedere a Savigliano. Morì novantenne nel 1571, il 20 novembre: cfr. Galateri, *Storia del convento di S. Domenico,* cit., pp. 42; 433.

Giacomo de Rolando, Benedetto Falchi, Oberto Do e Giacomo Ferreri, tutti del villaggio e "affini" degli arrestati, i quali ne avevano concertato la morte nella casa di Silvestro Do. Condannati al bando e alla confisca dei beni, riuscirono a dimostrare che il ferimento mortale dello scherano dell'inquisizione era avvenuto a seguito di una rissa, e ottennero pertanto lettere di grazia dal duca[33].

Riesce difficile non pensare che non esista un collegamento tra la pubblicazione a Cuneo nel 1510 di due operette antivaldesi e quest'ultima «inquisicio de fide» a Peveragno. Non più donne accusate di stregoneria, ma uomini colpevoli di essere valdesi e di far probabilmente circolare quei libretti di cui prese visione il francescano Samuele da Cassine mentre si recava alla congregazione capitolare della provincia di Genova del suo Ordine, tanto da indurlo a comporre la *Victoria triumphale contro li errori de valdesi* e il *De statu Ecclesie. De purgatorio. De suffragiis defunctorum. De corpore Christi. Libellus feliciter incipit contra valdenses qui hec omnia negant*, entrambi editi a Cuneo nel 1510 dal pavese Simone Bevilacqua. Del resto lo stesso Samuele da Cassine aveva compiuto una missione nelle valli valdesi qualche tempo prima della crociata di Alberto Cattaneo, e non avrebbe scelto di pubblicare a Cuneo le sue opere se nell'ambito del distretto della città non se ne fosse sentito il bisogno. Potremmo richiamarci anche all'azione dell'arcivescovo di Torino Claudio di Seyssel, che si recò in visita pastorale nelle valli valdesi nell'estate-autunno del 1518, ma la sua opera, che gli venne di comporre proprio in seguito a tale presa di coscienza del problema, le *Adversus errores et sectam Valdensium disputationes perquam eruditae ac piae*, edite postume a Parigi nel 1520, dovettero necessariamente avere una diffusione più limitata[34]. Merita piuttosto di essere segnalato l'opuscolo manoscritto adespoto contenente gli «Errores Valdensium contra fidem Catholicam», non datato, ma riconducibile ai primi anni del XVI secolo, il cui *incipit* pone sullo stesso piano gli eretici di Bernezzo, condannati e arsi a Cuneo negli anni 1440-1441, e i «pauperes de Lugduno» delle valli valdesi: l'elenco degli errori dei seguaci di Valdo, finalizzato ad un suo pronto impiego

---

33 ASTo, Corte, Protocolli dei notai ducali, Serie rossa, Jean Vuillet, vol. 154, documento del 15 settembre 1521, cc. 153-154.

34 R. CEGNA, *L'ussitismo piemontese nel '400. Appunti ed ipotesi per uno studio organico*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», VII (1971), p. 25 sgg.; ID., *Fede ed etica valdese nel Quattrocento. Il «Libro espositivo» e il «Tesoro e luce della fede»*, Torino, 1982. Cfr. anche L. DE BLASI GIACCARIA, *Presenza francescana e attività tipografica a Cuneo nel primo Cinquecento*, in *Angelo Carletti tra storia e devozione nel 5° centenario della morte*, Cuneo, 1995, pp. 60-62. Sull'atteggiamento dell'arcivescovo torinese cfr. A. CAVIGLIA, *Claudio di Seyssel (1450-1520). La vita nella storia dei suoi tempi*, Torino, 1928 (Miscellanea di Storia Italiana, III serie, t. XXIII), p. 397 sgg.

in una disputa dottrinale, è composto estraendo gli stessi da quelli della "scuola" di Bernezzo[35]. Inoltre vengono ricordati nel testo alcuni capi della setta con cui si tenne una disputa a Luserna: tra di essi vi figura Filippo Nazariot, uno dei tre "barba" processati dall'inquisitore Biagio de Berra in quella località delle valli valdesi nel 1507[36].

Le abiure

Molto più ricco di particolari il quadro che emerge dall'indagine condotta negli anni 1576-1578 da fra Alessandro Longo inquisitore diocesano del convento di S. Domenico di Mondovì e dal vicario episcopale Giovanni Antonio Castrucci, futuro vescovo. A Peveragno il personaggio più importante sembra essere Taddeo Pecollo, oggetto di un lungo interrogatorio il 24 febbraio 1576: da tredici anni ha aderito alle opinioni degli eretici avendole apprese da un frate francescano apostata, detto «il Monoculo», venuto a predicare nel suo villaggio, poi si è recato a Vernante e nella valle Angrogna a sentire le prediche di Francesco Galatero[37], dopodiché ne ha discusso a lungo in Peveragno, prima con il cognato Maurizio Campana, poi con il curato Battista Giorgis, a Chiusa «con uno chiamato Bonoma». Èil suo curato a convincere le altre due persone coinvolte nelle idee eretiche, Matteo Avena e Gregorio Pellerino, a comparire per chiedere l'assoluzione delle loro colpe.

Taddeo Pecollo è un tipo che si muove molto: è partito una volta «per andar a prender la cena in Angrogna», ma è arrivato troppo tardi; a Vernante invece «per non esser anchora ben risoluto in queste mie false opinioni io non la volsi prendere». Caduto ammalato a Bibiana, non ha voluto accettare il soccorso di uno scudo e di una camicia offertigli dagli eretici.

Ha letto la Bibbia e il Nuovo Testamento, il Catechismo di Luigi Pascale, «il qual legevo per far imparar mia figlia». Ma né lei, che ora è sposata con Si-

---

[35] ASTo, Corte, Materie ecclesiastiche, cat. 38, Eretici, m. 1, fasc. 1 bis («Hii sunt errores Valdensium sive pauperum de Lugduno ex scola Bernecii extracti»). Sulla condanna degli eretici di Bernezzo cfr. *La più antica cronaca...*, cit., p. 146. Sui Valdesi in generale mi limito a rimandare a G. AUDISIO, *Les Vaudois. Histoire d'une dissidence (XIIe-XVIe siècle)*, Paris, 1998.

[36] «Barba principalis in Valle Lucerne Philipus Nasarot sed verum nomen est Ianon seu Ianonis sed fraudulenter se nominat Philipum». Per i riferimenti al processo cfr. nota 23.

[37] ACVM, «Quinternus responsionum ereticorum annorum 1576-77-78-79-80», cc. nn. Sul Monoculo cfr. A. PASCAL, *Il marchesato di Saluzzo e la Riforma protestante durante il periodo della dominazione francese 1548-1588*, Firenze, 1960, pp. 193-194; pp. 320-321. Sul Galatero (o Galatea), originario di Bene, cfr. *ibid.*, *passim*.

mone Campana, né la moglie hanno voluto seguirlo, anzi, la figlia, alla quale aveva comprato il Catechismo, l'ha buttato via[38].

Appare più tiepida l'adesione di Matteo Avena e Gregorio Pellerino: mentre Taddeo Pecollo è sottoposto ad uno stringente interrogatorio in materia di fede, i suoi amici se la cavano con domande sulle circostanze che li hanno portati ad abbracciare le «heretiche oppinioni». Entrambi si sono allontanati quando hanno saputo che erano inquisiti, perché non trovavano «sigurtà» da parte di alcuno, data la loro indigenza. Ora, forse per interessamento dello stesso curato di Peveragno che li ha convinti a presentarsi, l'hanno avuta nella persona di messer Giuseppe Trombetta.

Non risulta né la loro professione, né se abbiano letto o posseduto libri sospetti, tuttavia sanno scrivere, seppure in modo stentato[39].

Che Peveragno sia un centro piuttosto vivo di idee riformate è confermato dal caso che vede per protagonista Giacomo Promis, di 45 anni, sacerdote di Roburent, provvisto della cura d'anime della parrocchia di Nostra Signora della Pieve di Cuneo. Nella sua casa gli sono stati trovati «alquanti libri» in una cassa, datigli da Margherita Tagliaferro, moglie del capitano Giovanni Pietro Beltritti di Peveragno. Egli si difende dicendo che gli sono stati dati in custodia e che non ne conosce il contenuto.

Ad un più attento esame la sua linea difensiva appare però insostenibile, in quanto alcuni di questi libri portano scritto il suo nome e cognome. Egli tenta in modo ingenuo di giustificarsi, inventando una storia a cui l'inquisitore non crede: i libri incriminati sono i *Colloquia* di Erasmo, nell'edizione di Venezia, 1536, e la *Confession de la foy chrestienne contenant la confirmation de icelle et la refutation des superstitions contraires*, di Teodoro di Beza, edizione del 1559[40].

Anche la vicina Chiusa non è da meno, e i protagonisti della dissidenza religiosa appartengono al ceto dei notabili locali: sono notai infatti Tommaso Zurletto e Giacobino Alessandro. Il primo ha cinquant'anni, i suoi beni valgono 50 scudi. Circa dodici anni prima, conversando con Giacobino Alessandro, è stato convinto ad aderire alle dottrine riformate da una «persuasione diabolica e falsa»: con loro si trovava spesso Antonio Arimondo e sono stati questi due uomini a istruirlo, così bene che ricorda a memoria le parole di Davide contro il

---

[38] ACVM, «Quinternus responsionum...» cit., cc. nn. Su Luigi Pascale, cuneese, ministro riformato e predicatore presso le comunità valdesi della Calabria, morto sul rogo a Roma nel 1560, cfr. PASCAL, *Il marchesato di Saluzzo*, cit., pp. 99-100.

[39] ACVM, «Quinternus responsionum..., cit., 9 gennaio 1576, cc. nn.

[40] *Ibidem*, 4-8 marzo 1578, cc. nn.

culto delle immagini dei Santi. Gli stessi Alessandro e Arimondo, con Andrea Carle sono andati «alla Cena», ma lui non c'è mai stato.

Ha letto i *Colloquia* di Erasmo, acquistati da un libraio di Torino dieci anni prima, che poi ha bruciato; ha letto un altro libro dal titolo *Ai fedeli sparsi in Italia salute nel Signore*, che si è trovato in casa, e ha tenuto per due anni una Bibbia in volgare, avuta in prestito da Andrea del fu Ricchebono Zurletto, poi gliel'ha restituita.

Ha parlato di argomenti di fede con Giuseppe e Giovanni Della Valle, che hanno entrambi abiurato; le prediche del curato di Chiusa Bartolomeo Ferrero lo hanno convinto a ritornare a credere ciò che già credevano suo padre e i suoi antenati[41]. Sa che, prima che Giacobino Alessandro lasciasse Chiusa per Angrogna, in casa sua si riunivano Giorgino Turbiglio, Giannino Morchio, Francesco Zurletto, Pietro Della Valle, un figlio di Gasparino Riva, Stefano Della Valle e Michele Alessandro fratello di Giacobino, intenzionati ad andare dove c'era «un ministro de ugonoti».

Il motore della dissidenza, Giacobino Alessandro, è un personaggio dunque di un certo rilievo, contro cui depone Giuseppe Della Valle, che prima dell'abiura era stato da lui istruito nelle false dottrine e che non ha avuto il coraggio di seguirlo fino in fondo:

> Quando S.A. messe fuori gl'editi che ogn'uno che volesse seguitar simili errori et heresie si dovesse dechiarar fra il termine di duoi mesi et absentar il Statto di S.Altezza, detto Alessandro con altri si dichiarò per heretico publico et absentò detto luocho della Chiusa et andò al luocho del Vernante dove si retirorno gl'altri ugonotti, et predicava ivi Francesco Garra di Bene, ministro d'essi ugonotti et poi abandonato esso luocho andò a star a Admonte [*sic* per Demonte] et ho poi inteso essere andato nella valle di Lucerna, terra chiamata Villaro, dove al presente habita et stano ugonoti et si predicha per li ministri[42].

[41] *Ibid.*, 9 agosto e 12 agosto 1578, cc.nn. Abiura sabato 17 agosto nella Chiesa cattedrale, con le seguenti penitenze: la prossima domenica dovrà, dopo essersi confessato, stare inginocchiato davanti all'altar maggiore della sua parrocchia mentre viene cantata la messa e fare la comunione; almeno quattro volte all'anno per un decennio deve confessarsi e comunicarsi dal proprio parroco nelle feste di Natale, Pasqua, Pentecoste, Assunzione, con regolare attestazione da mostrare al vescovo. Durante questo periodo ogni domenica deve dire, inginocchiato, la corona del rosario; non deve avere rapporti con eretici e nei mesi di settembre, dicembre, marzo e giugno deve presentarsi al vescovo o al vicario generale o all'inquisitore. Gli vengono restituiti i beni, ma deve pagare le spese del procedimento (*ibid.*).

[42] *Ibid.*, deposizione del 31 maggio 1578. Il riferimento è all'editto del 10 giugno 1565, per cui cfr. E. RICOTTI, *Storia della monarchia piemontese*, Firenze, 1861, II, pp. 311-312. Su Vernante come rifugio di eretici cfr. M. RISTORTO, *Vernante*, Cuneo, 1972, pp. 56-58. Sulle norme

Che conclusioni possiamo trarre da tutti questi elementi che abbiamo raccolto? Quanto può avere inciso l'azione repressiva sulla vita del villaggio? Troppe tessere ci mancano per poter esporre delle conclusioni che abbiano solide basi documentarie. Ci limiteremo pertanto ad alcune considerazioni che partono dalla fondazione del vicariato da parte dei domenicani di Savigliano, che si appoggiano sui loro confratelli di Mondovì, con cui entreranno in conflitto in seguito, per la direzione spirituale: la scelta di Peveragno piuttosto che di Cuneo non può che indicare la necessità di una assidua vigilanza sulla fede nel luogo stesso dove si manifestano fermenti di dissidenza, non considerando il vicino centro a vocazione urbana. Risulta poi straordinaria la precoce devozione a S. Pietro Martire attestata a Peveragno, insieme con S. Bovo, fin dalle «addictiones» del 1400 agli Statuti. Il beato Pietro Cambiano dei signori di Ruffia, inquisitore nato a Savigliano ai primi di marzo del 1320 e ucciso a Susa nel convento di S. Francesco da alcuni assassini rimasti ignoti il 2 febbraio 1365, avrebbe qui dunque una delle primissime attestazioni del suo culto, a meno di quarant'anni dalla sua morte e prima ancora che le prediche di S. Vincenzo Ferrer ne diffondessero la devozione nelle terre infette dall'eresia valdese[43].

Infatti un capitolo delle «addictiones» agli Statuti del 1384, deliberate il 27 marzo 1400, prevede che d'ora in poi si festeggi la ricorrenza dei Santi Bovo e Pietro Martire il penultimo giorno di aprile, e i sindaci siano tenuti ad offrire in tale occasione due «torcias» alla messa celebrata nella chiesa, più altre due il secondo giorno dopo Pasqua, nel quale è stabilita la festa di S. Bovo. Per i contravventori è prevista un'ammenda di cinque soldi a vantaggio della fabbrica della chiesa, e tutto ciò

> attenta gratia impetrata à Deo, meritis Beati Petri Martyris, sub cuius titulo fundata est Ecclesia Sanctorum Bovi, et Petri Martyris praesentis loci tempore pestis, quae fuit in hoc loco ex deliberatione et voto generalis Consilii[44].

---

antiereticali presenti nella legislazione statutaria cfr. P. CASANA, *Gli Statuti di Vernante e il diritto locale della Contea di Tenda*, con edizione critica del *Codex statutorum loci Vernanti (1554)*, Cuneo, 2000, pp. 78-81.

[43] C. TURLETTI, *Storia di Savigliano*, Savigliano, 1883-1888, III, pp. 9-63.

[44] Cfr. *Statuta loci Piperagni*, in Monteregali, Apud Ioannem Gislandum, MDCXVI, p. 84. Si tratta dell'edizione degli Statuti rivisti e aggiornati dopo il passaggio dalla dominazione del marchese di Monferrato, sotto il quale ne era stata redatta una prima versione, approvata nel 1384, a quella dei Savoia. Il codice cartaceo della redazione trecentesca, appartenuto al vicario sabaudo Manuele Biglione, è conservato in ASTo, Corte, Monferrato, feudi, m. 56, n. 1. All'edizione critica degli Statuti sta lavorando il dott. Paolo Grillo dell'Università di Milano.

La presenza domenicana ha la possibilità di impiantarsi, pertanto, in un terreno già predisposto, in quanto la comunità nel suo complesso ha scelto solennemente come protettori contro la peste (anche contro la peste dell'eresia?) un santo pellegrino, invocato altresì in difesa della vita di campagna, dei bovini in particolare, S. Bovo, e un martire della nuova evangelizzazione portata avanti dall'Ordine dei Predicatori[45].

L'azione repressiva appare massiccia e pesante per un villaggio che, in meno di trent'anni, vede la condanna e l'esecuzione di trentaquattro donne e di un uomo accusati di stregoneria e, dopo un intervallo di meno di dieci anni, il processo contro cinque esponenti della setta valdese, con tre condanne eseguite. Non abbiamo dati sulla popolazione di Peveragno fino al momento della visita apostolica Scarampi (1582), quando il visitatore conterà 3300 anime ripartite in ben sette confrarie dello Spirito Santo[46], ma è indubbio che la repressione ebbe un impatto trasversale sull'intera comunità, cioè colpì sia famiglie più facoltose, sia altre, nella maggioranza povere, le cui figlie avevano contratto matrimonio senza dote[47].

Tra le famiglie di cui riusciamo a ricostruire un breve percorso nell'arco di tempo considerato, vi sono i Campana, i Pellegrino e i Bertritto. Per i primi non abbiamo condanne se non al momento della repressione dell'eresia valdese, con Bertino e Giorgio, padre e figlio. La famiglia è sicuramente la più importante di Peveragno: scorrendo i conti della locale castellania, notiamo che un Bartolomeo Campana vi svolge la funzione di *clavario* negli anni 1434-1436, seguito a breve distanza di tempo da Fiorenzo (1437-1440) e da Avventurino (1440-1442); dopo un intervallo di trent'anni troviamo Bertola Campana ininterrottamente dal 1472 al 1483 (poi a Boves fino al 1487), Sandrino Campana nel 1525. Quest'ultimo, insieme con Giovanni Bertola, è contemporaneamente, per alcuni anni, anche *clavario* di Boves (1515-1523)[48].

---

[45] Su S. Bovo, oltre alla voce della *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, 1963, III, coll. 379-380, cfr. *Un Santo pellegrino nell'Oltrepò pavese. Nel Millenario di S. Bovo,* convegno nazionale di studi, Voghera, 16-17 maggio 1986, «Annali di Storia pavese», 16-17 (giugno 1988), pp. 13-132, in particolare il contributo di R. CROTTI PASI, *La diffusione del culto del santo*, pp. 27-41 (il riferimento a Peveragno è alle pp. 29-30, al cui "caso isolato" sarà almeno da aggiungere quello di Piozzo e della cappella di S. Mambotto di Mondovì).

[46] ACVM, Visite pastorali, visita apostolica Scarampi, I, p. 175 sgg.

[47] Tra i "capitolatori" che provvedono alle «addictiones» agli Statuti troviamo Sandrio Zampana, Pietro Vivaldo, Stefano Lavalerio (*sic* per Civalerio?), Bernardo Viglione, Guglielmo Mussardo, tutti esponenti di famiglie che subiranno condanne per eresia: cfr. *Statuta loci Piperagni,* cit., p. 98 (paginazione errata per p. 80).

[48] ASTo, Camerale, art. 58, Conti della castellania di Peveragno; art. 11, Conti della castellania di Boves, inventario.

I Pellegrino invece sono coinvolti nei processi del 1489, quando viene condannata Alasina, moglie di Andrea Pellegrini, e Giacobina Pellegrini: esponenti di questa famiglia rivestono la carica di *clavario* di Boves con Giorgio (1451-1452) in compresenza con Fiorenzo Campana, Marco (1492-1494), Francesco (1494-1496), Ponzio (1500-1502) e, infine, Francesco (1502-1503)[49].

La presenza dei Bertritto appare più tarda e sporadica: Domenico è «ricevitore de' diritti e redditi del luogo e mandamento di Cuneo» ininterrottamente dal 1541 al 1556, e i due figli agiscono da suoi procuratori; la famiglia sarà coinvolta, come ricordato, nei processi inquisitoriali del 1577-78, anche se in forma indiretta[50].

Almeno un altro lignaggio desta la nostra attenzione, quello dei Canale: Giorgia, moglie di Ereo Canale, nel 1485, e Agnesina e Costanza, madre e figlia, nel 1513 vengono giustiziate. La famiglia sembra di rango elevato: Oberto Canale è il notaio che riceve le dichiarazioni di povertà delle condannate nel 1490, e nel 1513 redige il documento con cui viene pagato il «magister iusticie in loco Piperagni»[51].

I protocolli dei notai ducali ci testimoniano che la popolazione del villaggio è profondamente divisa al proprio interno da fazioni familiari che spesso si combattono con la violenza e trovano una loro effimera unità unicamente per difendere gli interessi comunitari contro i villaggi confinanti.

Meinardo Basso viene incriminato dal procuratore fiscale e dai commissari ducali per aver assistito all'omicidio di Antonio Giorgi e per aver incitato il figlio Costanzo, colpevole, con altri complici, del delitto, dicendogli: «Dagle, dagle, amaza amaza!». Inoltre, per essere stato presente a numerose risse scoppiate a Peveragno e nei paesi vicini, con percosse a Giovanni Pietro Campana, poi morto, e a molti altri rimasti debilitati nel fisico[52].

Bertino Bertritti, Andrea Malaboca, Beltramo Canale, Domenico Bertritti e suo figlio Biagio sono stati invece incolpati per essersi radunati in armi e aver commesso violenze contro quelli di Beinette, e il Canale per una violenza carnale ai danni della figlia del fu Andrea Canale e per essere fuggito dalla casa del vicario dove era detenuto[53].

Trentasette uomini di Peveragno, infine, ottengono insieme l'indulto ducale pagando 200 fiorini per aver causato la morte di Martino de Abbate e Gu-

---

[49] *Ibid.*

[50] ASTo, Camerale, art. 34, Conti della castellania di Cuneo, m. 30, nn. 83-86.

[51] Cfr. sopra, nota 30.

[52] ASTo, Corte, Protocolli dei notai ducali, Serie rossa, Jean Vuillet, vol. 155, cc. 180-181, documento non datato.

[53] *Ibid.*, Michele Ruscatii, vol. 123, doc. del 16 ottobre 1489, cc. 10-11.

glielmo «de Tramoleno», omicidi avvenuti a Peveragno nel mese di ottobre 1489. L'elenco degli inquisiti comprende tutti i nomi dei lignaggi che abbiamo visto coinvolti nella repressione[54]. E se il motore della «inquisicio de fide» fosse partito proprio in seguito a divisioni interne al villaggio, che nei casi di particolari calamità, come peste, morie di bestiame, cattivi raccolti, portavano ad indicare necessariamente come colpevoli talune donne appartenenti a gruppi familiari rivali?[55]. È una ipotesi che non trova il sostegno di nessuna prova concreta, in mancanza degli atti processuali, ma credo che sia necessario averla almeno posta, in considerazione del fatto che gli interrogatori degli incriminati nel 1577-1578, che fortunatamente ci sono stati conservati, partono dalla domanda se l'indagato abbia nemici[56].

Come è da interpretare la rinuncia della chiesa di S. Bovo e S. Pietro Martire e la fondazione di un convento di clarisse provenienti da un ente monastico prestigioso come quello di S. Giacomo di Pinerolo? L'azione repressiva nei confronti delle streghe era finita e occorreva additare alle «puellae» di Peveragno, ricordate nella supplica del domenicano, la via della perfezione cristiana? Nulla si può dire, visto che non sono noti documenti che attestino un interesse delle famiglie locali per l'istituzione, che ebbe un'esistenza molto breve e, stan-

---

[54] *Ibid.*, doc. del 14 gennaio 1490, cc. 54-55. Ecco i loro nomi: Stefano Calieri, Maurizio Giobergia, Bernardino Giobergia, Oberto Canale, Bernardino Zavaleri, Stefano Calieri, Blangerio Giobergia, Bastiano Bassi e Bernardo Bassi, Giorgio Giobergia, Domenico Bassi, Martino de Abbate, Antonio Grassi, Stefano Passaleva, Pietro Pellegrini, Bertola Giobergia, Giovanni Giobergia Tadei, Giacomo Avena, Mondino Cavalli, Facio Meinardi, Michele Falchi, Giacomo Cavalerii Tacheta, Matteo Sacchi, Pietro Sacchi, Beltramo Mossiardi, Giovenale Canale, Giorgio Marchi Manfredi, Antonio Avena, Ogerio Grossi, Oberto Grossi, Franceschino de Abbate, Meinerio Meineri, Antonio Cavalerii, Ogerio Cavalerii, Odino Meinardi, Martino Meinardi, Tommaso Calebrexius.

[55] Cfr. gli esempi di eventi negativi imputati alle streghe nella citata bolla di Innocenzo VIII (sopra, nota 16): al papa è giunta notizia che in alcune parti della Germania superiore e nelle province di Magonza, Colonia, Treviri, Salisburgo e Brema «complures utriusque sexus personae, propriae salutis immemores et a fide catholica deviantes, cum daemonibus incubis et succubis abuti, ac suis incantationibus, carminibus et coniurationibus aliisque nefandis superstitiosis et sortilegis excessibus, criminibus et delictis, mulierum partus, animalium foetus, terrae fruges, vinearum uvas et arborum fructus; nec non homines, mulieres, pecora, pecudes et alia diversorum generum animalia; vineas quoque, pomeria, prata, pascua, blada, frumenta, et alia terrae legumina perire, suffocari et extingui facere et procurare».

[56] ACVM, «Quinternus responsionum...», cit., *passim*. Il sacerdote Giacomo Promis annovera, tra i suoi nemici, i massari stessi della chiesa, che lo accusano di non volerla riedificare; il francese Nicolaus Sturmius accusa un suo rivale, «maestro di humanità», e il curato di Boves; Tommaso Zurletto giustifica invece il fatto di non essersi più comunicato da oltre sei anni «per haver una differentia con messer Giovanni Francesco Anfossi» e «per havuto inimicitia con uno domandato Antonio il Gobbo di Fossano».

do ai nomi delle monache e delle badesse, vissuta ad un livello sociale troppo superiore a quello che poteva esprimere il villaggio di Peveragno: una nicchia di devozione, dunque, del tutto estranea alla realtà locale, modesta nelle risorse finanziarie, ed esauritasi nell'arco di una cinquantina d'anni. A seguito della decisione, già ricordata, del papa Pio V, che fissò la presenza dell'inquisitore nelle città vescovili, il successivo interesse dei domenicani per la vita religiosa di Peveragno è opera del padre inquisitore di Mondovì, che agisce questa volta in strettissimo rapporto con il vicario del vescovo.

È un'azione più chiara e meglio documentata, che si muove, naturalmente, nello spirito nuovo della Controriforma: ha la sede episcopale come proprio centro d'azione, e con una più forte opera di convincimento cerca di ricondurre alla fede dei padri quanti l'hanno abbandonata, senza giungere all'uso del braccio secolare. Anche la città è interessata alla sua opera di vigilanza e di repressione: il «Quinternus responsionum», che da poco è stato reso disponibile agli studiosi, ricorda almeno due abitanti a Mondovì che professano idee eretiche: Francesco de Matteis «de Norsia», chirurgo, relapso, l'unico che venga sottoposto a tortura per ottenerne la confessione, e un certo Nicolaus Sturmius, francese, maestro di scuola[57]. Per il resto, sono Peveragno e Chiusa ad essere al centro dell'indagine dell'inquisitore, e si rivelano di una vivacità culturale solo in apparenza in grado di sorprenderci.

Accanto alla Bibbia e, in particolare, al Nuovo Testamento in volgare, circolano il catechismo riformato di Luigi Pascale, un appello «ai fedeli sparsi in Italia» e, a più alti livelli, la Confessione di fede in francese di Teodoro di Beza, per Nicolaus Sturmius l'*Institutio Christianae religionis* di Calvino e, punta avanzata della cultura umanistica, i *Colloquia* di Erasmo.

I contatti di Peveragno con la religione riformata sono favoriti dal trovarsi su una delle strade del sale più frequentate, quella che dalla contea di Tenda e facendo capo a Vernante aveva come punto di arrivo Villafalletto, altro centro ricco di sostenitori dell'eresia[58]. A Vernante, grazie alla tolleranza dei conti di

---

[57] *Ibid.*

[58] Archivio Storico del Comune di Peveragno, cat. I speciale, cart. 2, Privilegi, concessioni, suppliche e tassi, fasc. 12, doc. del 1584-85: nella supplica si ricorda al duca che la comunità paga ogni anno per il focaggio 190 ducati, più altri 24 per lo stipendio del vicario; per la condotta del sale da Limone a Villafalletto vengono prese in carico ogni mese 25 «carrate» a 3 grossi ciascuna, così le 300 «carra» costano all'anno alla comunità 100 scudi. Alle vie di transito seguite dai Valdesi nei loro spostamenti tra i due versanti delle Alpi Marittime, ricordate da G. AUDISIO, *Un aspect des relations entre le Piémont et la Provence aux XVe et XVIe siècles: les Vaudois*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français», 121 (1975), pp. 484-513, andrà dunque inserita anche la strada della contea di Tenda, sulla cui importanza commerciale cfr. R. COMBA, *Per una storia economica del Piemonte medievale. Strade e mercati dell'area sud-occidentale*,

Tenda, è attivo un gruppo di ugonotti presso cui predica Francesco Galatero, per sentire il quale si muove Matteo Pecollo. L'ambiente del dissenso religioso si mostra dunque a Peveragno aperto sia verso la via meridionale che immette nella Provenza, sia verso Dronero, la valle Maira e gli altri centri del Piemonte più attivi nel campo dell'eresia. Divisi poi fra la necessità di abiurare per quelli che rimanevano, o scegliere di troncare con il passato per abbracciare definitivamente la nuova fede, come il chiusano Giacobino Alessandro, i riformati di Peveragno scelgono di ritornare con la Chiesa di Roma: a loro era stata riservata almeno una possibilità di vivere, negata invece irrimediabilmente alle streghe meno di un secolo prima.

GIANCARLO COMINO

Appendice

Cartario del monastero di S. Chiara di Peveragno

1531, aprile 6 – Margarita

Fra Giorgio di Polonghera dell'Ordine dei Minori, commissario apostolico delegato alla raccolta delle elemosine e delle offerte per la crociata contro i Turchi lanciata da Ferdinando re di Boemia e d'Ungheria, dichiara che la badessa Maria «de Malingris» e Maria Maddalena «de Taparellis» hanno dato un contributo per la stessa, e devono quindi godere delle indulgenze e dei privilegi spirituali concessi dal papa Clemente VII. Si sottoscrivono: Bernardina «de Taparellis», Balangeria «de Pinerolio», Chiara «de Faletis» di Pinerolo, e Caterina «del li Balestri» di Mondovì.

1538, settembre 30 – Peveragno

Torino, 1984 (Biblioteca della Società Storica Subalpina, 191), pp. 12-30 e ID., *Uomini, merci, infrastrutture: il colle di Tenda e la sua strada nei secoli XIII-XVI*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, a cura di G. Rossetti e G. Vitolo (Europa Mediterranea, Quaderni 13), Pisa-Napoli, 1999, II, pp. 79-91.

Blangeria «de Imola», Chiara «de Faletis», Caterina «de Balestreriis» e Margherita «de Beiamis», monache dell'abbazia e monastero di S. Chiara di Peveragno, che rappresentano tutto il Capitolo, eleggono a loro badessa Bernardina «de Taparellis», a seguito della morte di Maria Maddalena «de Taparellis» avvenuta nei giorni precedenti.
Testt. Stefano Valona di Roccasparvera, cappellano delle monache, Giacomo Zavalleri del fu Giovanni di Peveragno. Not. Gregorio Pellegrini di Peveragno, chierico.

1538, dicembre 21 – Peveragno, nel coro della chiesa dei Santi Pietro Martire e Bovo

Bernardina «de Taparellis» presenta lettere di provvisione di Bartolomeo Grassi, vicario del vescovo di Mondovì, con cui si conferma la nomina della stessa a badessa del monastero di S. Chiara di Peveragno, chiede e ottiene di essere immessa in possesso dell'abbazia dalle altre monache, che come segno di fedele obbedienza si prostrano davanti a lei e le baciano la mano destra.
Testt. Stefano «de Vallona» di Roccasparvera, cappellano, e Costantino «de Assalerio» di Mondovì. Notaio Antonio Grassi.

1564, gennaio 10 – Peveragno

Matteo Zampana «alias Bezono» di Peveragno vende a Bernardina, badessa del monastero di S. Chiara dello stesso luogo, i diritti d'acqua e una bealera sita nel finaggio di Peveragno, al Pasco, per la quale irrigava una pezza di prato che ora possiede Mercurino Re di Beinette, al prezzo di fiorini otto.
Testt. Matteo Giorgio «alias Borello» e Michele Carogna di Peveragno. Notaio Giovanni Stefano Bertritto di Peveragno.

1564, agosto 20 – Peveragno, nella sala soprana della casa del monastero di S. Domenico di Peveragno, verso la casa dei Frejlini

Bernardina «de Taparellis», badessa, Blangera «de Imola» e Chiara «de Faletis» di Pinerolo monache dello stesso monastero di S. Chiara che compongono l'intero Capitolo «per non esservi altre monache», permutano con Domenico

Bertritto una pezza di terra di giornate 4 e trabucchi 234 sita nel finaggio di Peveragno, ai Pomerati, con altra pezza di giornate 4 e trabucchi 213 esclusa però una bealera che attraversa detta terra, larga 13 piedi, e con una pezza di trabucchi 250 più uno scudo d'oro d'Italia.
Testt. Baldassarre Piccardo priore di Nostra Donna del Bosco di Cuneo, Battista Belliardo notaio, Luigi Silvano, Verzellino Gondolo, Gregorio Pellegrino, Gianono Ramero e Martino Botazzo di Peveragno. Notaio Francesco Riberi di Peveragno, dimorante a Cuneo.

Dalle "petites écoles" al "collège": il sistema scolastico valdese e la rinascita della scuola latina nel secolo XVIII*

Nel corso del secolo XVIII, il sistema scolastico che faceva capo alle chiese riformate delle Valli Valdesi conobbe sviluppi senza precedenti, che non soltanto estesero e rafforzarono in misura mai sperimentata prima di allora la capillare diffusione sul territorio dell'offerta di istruzione di livello elementare, ma crearono inoltre opportunità locali in tutto o in gran parte nuove di formazione secondaria e superiore.

Tali progressi furono possibili grazie alle risorse messe a disposizione delle chiese valdesi dalla solidarietà organizzata di chiese, opinioni pubbliche e governi dell'Europa protestante. Nel sostegno alle scuole assunse un ruolo di particolare importanza il cosiddetto "Comitato Vallone", un organismo istituito nel 1735 dalle principali chiese riformate di lingua francese delle Province Unite, il cui scopo era quello di amministrare e accrescere un cospicuo fondo destinato al soccorso dei correligionari abitanti nelle vallate alpine del Piemonte[1].

Il Comitato Vallone non si limitò tuttavia ad erogare regolarmente contributi vincolati a finalità specifiche, ma rivendicò sempre, con maggiore o minore successo, un controllo sulle istituzioni scolastiche di cui promosse l'erezione o il consolidamento. Queste ultime presero quindi forma nel contesto di un serrato confronto, tra valdesi e commissari valloni, nel quale i momenti di collaborazione si alternarono a episodi di negoziazione e talvolta di aperto conflitto, spesso intrecciati, inoltre, al manifestarsi di rilevanti divergenze di vedute e di interessi interne alla stessa società valdese.

---

* *Abbreviazioni*: ASSV: Archivio della Società di Studi Valdesi; ATV: Archivio della Tavola Valdese.

[1] La denominazione ufficiale assunta allora dal Comitato fu quella di *Commission chargée au nom du Synode* [delle Chiese Valloni] *de la correspondance avec les Eglises évangéliques des Vallées du Piémont et du soin de veiller à leur conservation et à leurs intérêts* – più brevemente indicato come *Comité pour les affaires des Eglises Vaudoises* o *Comité Vaudois* e noto tra i valdesi appunto come *Comité Wallon*. Sulla storia del Comitato cfr. J. Arnal, *Le Comité Vaudois* e Id., *Un siècle d'activité. Le Comité Vaudois de 1735 à 1835*, entrambi comparsi in «Bulletin de la Commission de l'Histoire des Eglises Wallonnes», rispettivamente, IV s., 8, 1936, pp. 5-40 e IV s., 9, 1937, pp. 5-40.

Accanto agli atti dei sinodi delle chiese valdesi, la fitta corrispondenza intervenuta tra i commissari del Comitato Vallone e i dirigenti in carica della Tavola o altri esponenti del mondo valdese costituisce indubbiamente la fonte migliore per ricostruire lo stato e l'evoluzione del sistema scolastico che insieme contribuirono a edificare nel corso del secolo XVIII. A queste due fonti si farà perciò largamente ricorso nelle pagine che seguono. Il loro accostamento sembrerà tanto più pertinente, se si considera la complessa interazione sviluppatasi, come si è detto, tra il Comitato Vallone e i suoi interlocutori valdesi.

Attorno alla metà del Settecento, la popolazione valdese poteva già contare su una fitta rete di scuole primarie. Un insieme di scuole piccole (*petites écoles*) o "scuole di quartiere" seguiva infatti dappresso l'accentuata dispersione insediativa del territorio. Ogni chiesa ospitava poi una scuola "grande" (*grande école*), presumibilmente sita nel suo settore più accessibile o centrale. Il termine "scuola" è da intendersi qui come l'attività svolta da un singolo insegnante: una scuola grande significava un *grand maître* o *régent,* una scuola piccola, un *petit maître.* Le scuole piccole si tenevano soltanto durante i mesi invernali (5 o 6 mesi, in effetti) e avevano indubbiamente una vita più precaria delle scuole grandi. In queste ultime, la durata del periodo annuale di apertura variava dai 6 ai 10 mesi, a seconda della popolazione e della disponibilità finanziaria delle singole chiese. Quelle più piccole e povere potevano prevedere semmai un impegno "estivo" del reggente limitato ai ragazzi più giovani, al di sotto degli 8 o 9 anni: qui, evidentemente, non c'era quasi famiglia che pensasse di poter fare a meno dell'apporto di lavoro dei ragazzi di età superiore, proprio nei mesi in cui il calendario agropastorale prevedeva gli impegni più gravosi[2].

Le informazioni sul tipo d'istruzione impartita nelle scuole, piccole e grandi, sono quasi inesistenti.

Sappiamo che a un maestro ingaggiato da un'assemblea tenutasi nei 1692, poco dopo la *Rentrée,* per la scuola (grande?) della "chiesa dei Chiotti" (ossia, della chiesa di Villasecca, nella Val San Martino, oggi Val Germanasca) si chiedeva di «insegnare alla gioventù la scrittura, il canto dei Salmi e altre cose»[3]: una formulazione che fa pensare, date le consuetudini didattiche in uso allora e fino a tempi assai più recenti, che gli allievi dovessero aver già appreso

---

[2] Un panorama dell'organizzazione scolastica valdese e dati sulla durata dell'anno scolastico nelle diverse situazioni in: ASSV, *Comitato Vallone,* n. 13, 27 maggio 1766. Scuole grandi e scuole piccole erano anche chiamate, rispettivamente, *écoles publiques* ed *écoles particulières de quartier* (cfr. *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises, 1692-1854*, a cura di T.G. Pons [= «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 88, 1948]; Saint-Germain, février 1745, art. 7, ed. cit., p. 124).

[3] *Actes des Synodes*, cit., Les Coupiers (La Tour), septembre 1692, art. 5, ed. cit., p. 5.

a leggere. Quasi certamente, la scuola grande consentiva un'istruzione migliore e più prolungata. Tuttavia, diversamente da quanto suggeriscono alcune ricostruzioni troppo influenzate dalla realtà successiva, per il periodo che ci interessa, non c'è alcun chiaro indizio dell'esistenza di un percorso scolastico che prevedesse un passaggio dalla scuola piccola alla scuola grande in base all'età e al grado d'istruzione già raggiunto[4]. Piuttosto, la frequenza dell'uno o dell'altro tipo di scuola era determinata essenzialmente da fattori di tipo residenziale, oltre ad avere, molto probabilmente, una connotazione sociale. Nel 1772, ad esempio, i commissari componenti il Comitato Vallone rifiutarono di accordare agli abitanti di alcuni quartieri che ne avevano fatto richiesta il finanziamento di un mese aggiuntivo di apertura delle loro scuole piccole, con la motivazione che i ragazzi di quei luoghi risiedevano a breve distanza dalla scuola grande: «tous à une distance peu considerable des Ecoles Générales (così vengono anche chiamate, più raramente, le *grandes écoles*) ils peuvent s'y rendre assez facilement»[5]. Poteva anche verificarsi un'alternanza su base stagionale; in una lettera dei commissari valloni è contenuto un riferimento alla necessità che gli abitanti dei quartieri fornissero un modesto contributo finanziario per le loro scuole piccole, commisurato al numero dei mesi in cui era necessario che funzionassero in attesa che le vie di comunicazione attraverso cui i ragazzi avrebbero potuto raggiungere la scuola grande ridivenissero percorribili: «selon le nombre des mois qu'il est nécessaire qu'ils fonctionnent, et que les chemins pour se rendre à l'école générale [ovvero, anche in questo caso, la *grande école*] soient devenu pratiquables»[6]. D'inverno, quando strade e sentieri erano impraticabili per la neve e il gelo, i ragazzi andavano alla scuola piccola del loro quartiere; d'estate, chi poteva essere dispensato (almeno parzialmente) dal lavoro si recava alla scuola grande, cosa che talvolta richiedeva probabilmente alcune ore di cammino.

Le scuole, grandi e piccole, si inserivano ovviamente nel contesto istituzionale più ampio, composto dai concistori, dai consigli comunitativi e dai sinodi. Con un'eccezione, che considereremo più avanti, i sinodi non dedicano all'istruzione primaria disposizioni molto particolareggiate. Affermano la necessità che vi sia un maestro in ogni chiesa, «l'absolue nécessité que chaque Eglise ait Son Maître d'école particulier»[7] o, secondo un'altra formulazione, «in

[4] T.G. PONS, *Vita montanara e folclore nelle Valli Valdesi*, Torino, 1978, pp. 171-172.
[5] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 38, 21 luglio 1772.
[6] *Ibid.*, n. 13 cit.
[7] *Actes des Synodes*, cit., Les Clots, octobre 1711, art. 8, ed. cit., p. 68.

tutte le chiese o annessi», almeno durante l'inverno[8]. Su questi maestri, sulla loro diligenza, raccomandano ai concistori di vigilare. Incaricano pastori e anziani di visitare periodicamente le scuole e di riferire al concistoro sull'esito di tali ispezioni[9]. Ordinano che tutte le lamentele sul comportamento degli insegnanti siano portate dinanzi al concistoro, mentre condannano i genitori che minacciano chi osa castigare i loro figli[10]. Nel 1745, ed è l'unica volta che ciò accade, ai concistori si raccomanda specificamente il funzionamento regolare delle scuole di quartiere[11]. Ai concistori, assieme ai consigli di comunità, spettava poi, secondo un articolo approvato nel 1718, la nomina di tutti i maestri[12]. Del resto, le comunità erano responsabili di una parte del loro stipendio. Un'altra parte era invece assicurata dai sussidi stranieri: il sussidio reale britannico e, dal 1737, il sussidio erogato dal Comitato Vallone.

Nel 1728, il "piano di retribuzione" del sussidio reale assegnava un contributo annuale pro capite di 7 sterline, circa 125 lire di Piemonte, a tredici maestri, un numero corrispondente a quello delle chiese valdesi. Già allora, secondo una testimonianza pressoché contemporanea, i maestri delle scuole grandi erano in realtà quindici, quanti ne ritroviamo stabilmente in seguito. La chiesa di Maniglia-Massello e quella di Prali-Rodoretto disponevano infatti entrambe di una scuola grande in ognuna delle due comunità che componevano la chiesa. Dalla stessa fonte si apprende che le singole chiese assegnavano ai loro reggenti stipendi notevolmente variabili: molto più elevati nella Val Luserna (oggi Val Pellice), dove, a parte le 60 lire corrisposte al reggente nella piccola Rorà, si andava dalle 150 lire di Villar alle 200 di Angrogna e di San Giovanni; decisamente più bassi nella Val Perosa (odierna bassa Val Chisone): 50 lire a Pramollo e San Germano, 60 a Pomaretto - e nella Val San Martino, dove, tranne che nella grande chiesa di Villasecca, che pagava il suo maestro 140 lire, si andava dalle 18 lire di Masselio alle 25 di Prali[13]. Se teniamo conto del contributo inglese, un maestro di scuola grande poteva dunque guadagnare fra le 145 e le 325 lire circa all'anno, tranne che nelle chiese di Maniglia-Massello e Prali-Rodoretto, nelle quali, se, come possiamo ipotizzare, il sussidio reale veniva ri-

[8] *Ibid.*, La Tour, septembre 1713, art. 8, ed. cit., p. 76.

[9] *Ibid.*, Le Villar, octobre 1708, art. 19, ed. cit., p. 60.

[10] *Ibid.*, Les Clots, octobre 1718, art. 12, ed. cit., p. 86.

[11] *Ibid.*, Saint-Germain, février 1745, art. 7; PONS, *Vita montanara*, cit., p. 124.

[12] *Ibid.*, Les Clots, octobre 1716, art. 7, PONS, *Vita montanara*, cit., p. 85.

[13] Queste indicazioni erano contenute in una memoria redatta nel 1729 per il Comitato Vallone da Michel Léger e citata dai commissari in ASSV, *Comitato Vallone*, n. 11, 22 agosto 1764, una lettera in cui si fa complessivamente il punto sulla situazione delle scuole primarie, in vista di un maggior coinvolgimento finanziario del Comitato.

partito fra i due maestri presenti, gli stipendi andavano dalle 75 alle 80 lire. Quanto al sussidio del Comitato Vallone, esso, dal 1737 al 1764, non prevedeva alcun soccorso per le scuole delle chiese più ricche, quelle della Val Luserna, a eccezione di Rorà, a cui venivano attribuite 32 lire. A tutte le chiese della Val Perosa e della Val San Martino venivano invece erogate somme comparabili a quella ricevuta da Rorà: 28 lire a San Germano, 32 a Pomaretto, 36 a Pramollo, 40 a Maniglia-Massello e Prali-Rodoretto, 72 lire infine, alla povera ed estesa Villasecca[14]. Si trattava, come si vede, di un contributo complessivamente modesto, ripartito in modo tale da correggere, per quanto possibile, gli squilibri più evidenti fra le diverse situazioni.

Negli anni successivi, l'interesse del Comitato Vallone per le scuole avrebbe assunto un carattere molto meno marginale. L'inizio del mutamento si può far risalire al 1764. In una lettera di quell'anno, i Commissari facevano il punto sullo stato dell'istruzione primaria nelle comunità valdesi. Il loro giudizio era severo:

> nous savons qu'une grande partie de votre Peuple est dans une crasse ignorance, que quantité de votre jeunesse ne sait ni lire ni écrire, que les Pères et les Mères sont fort négligens à envoyer leurs enfans à l'école.

A questo stato di cose contribuiva l'inadeguatezza degl'insegnanti, in particolare, i *grands maîtres*, rispetto al loro compito:

> parmi vos Maîtres d'école, il y en a plusieurs fort peu en état d'exercer cette profession.

Ciò che i commissari imputavano alla negligenza delle famiglie era probabilmente il risultato di un atteggiamento selettivo e utilitario di fronte alla risorsa costituita dall'alfabetismo. Ma per loro, come per molti altri dirigenti protestanti della prima età moderna, estendere l'istruzione di base al maggior numero di persone possibile era un obiettivo radicato in fondamentali presupposti di ordine religioso e socioculturale. In generale, fin dai tempi della Riforma, dopo qualche iniziale incertezza, una scolarizzazione diffusa era infatti concepita da teologi e amministratori come un veicolo irrinunciabile di indottrinamento con-

[14] Per i dati relativi al 1737, cfr. la tabella riportata in J. ARNAL, *Un siècle d'activité. Le Comité Vaudois de 1735 à 1835*, «Bulletin de la Commission de l'Histoire des Eglises Wallonnes», IV s., 9, 1937, p. 13, nota 6. Le somme distribuite in quell'anno sono eguali a quelle documentate per il periodo 1756-1763 (ATV, *Livre concernant l'argent envoyé par les Commissaires du Synode Vallon*, cit., cc. 1-22).

fessionale e di disciplinamento morale delle popolazioni. Date queste finalità, il primo posto spettava all'apprendimento del catechismo, che perciò assorbiva comunemente una parte assai notevole dell'attività scolastica. Ora, l'insegnamento catechistico, prevalentemente orale, non aveva di per sé alcuna diretta implicazione per l'alfabetismo, ma il retaggio umanistico, la valorizzazione del testo scritto proprio del pensiero della Riforma, associavano comunque anche alla capacità di leggere effetti positivi sulla creazione di buoni cristiani e membri disciplinati di una società ordinata.

Quest'attitudine, com'è noto, ha un suo specifico legame con il principio del confronto diretto con il testo delle Scritture. La pratica universale della lettura privata, individuale o domestica, della Bibbia non fu tuttavia incoraggiata uniformemente e senza reticenze nelle chiese protestanti, sebbene, probabilmente, ciò avvenisse invece in maniera più convinta in ambiente calvinistico. In ogni caso, i pastori del Comitato non solo insistevano, come abbiamo visto, precisamente sull'alfabetizzazione di massa, ma prendevano a misura di questa la diffusione della capacità di leggere il Nuovo Testamento[15]. I benefici che si attendevano da questo tipo di istruzione li portavano ad affermare che la funzione del maestro era altrettanto essenziale di quella del pastore. Essi deprecavano perciò che la modestia delle retribuzioni mettesse le scuole grandi in mano a persone di infimo livello sociale, prive di educazione come di beni, condannate altrimenti a morire di fame:

> la modicité des gages assignez aux Grands Maîtres d'école est la principale cause qu'aujourd'hui cette Profession, non moins importante pour l'instruction de la jeunesse que celle de Pasteur pour l'affermissement de la Foi des Fidèles, est exercée parmi vous per des personnes du plus bas étage, qui n'ont aucun bien, aucune éducation, et que ne s'y vouent, que pour s'empêcher en quelque sorte de mourir de faim.

Nella realtà valdese, il miglioramento delle scuole postulava la ridefinizione di una figura sociale. Bisognava dunque trovare i mezzi per incoraggiare ad abbracciare la professione di maestro, o a farla abbracciare ai propri figli, coloro che disponevano di un piccolo patrimonio. Ma a questo fine, occorreva essere in grado di garantire un trattamento migliore. I commissari suggerivano prudentemente di aumentare le contribuzioni delle comunità e contemporaneamente di convincere le famiglie più agiate a pagare oltre alla loro quota alla comunità anche le spese per i propri figli, «comme cela se pratique ici dans des

[15] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 11, cit.

Ecoles que nous entretenons». Più realisticamente, si preparavano ad aumentare le loro erogazioni[16].

L'incremento globale del sussidio erogato dal Comitato Vallone alle chiese valdesi realizzatosi nel 1764 riguardò, in effetti, in misura notevole anche i contributi destinati all'istruzione, ossia allo stipendio dei maestri. Per la prima volta, vennero assegnate 20 lire a ognuna delle scuole grandi della Val Luserna, mentre le somme in precedenza accordate alle scuole delle altre valli furono aumentate di 10 lire, 20 nel caso di Villasecca[17]. Ma le scuole valdesi, grandi e piccole, beneficiarono soprattutto dell'ulteriore e più forte aumento complessivo del sussidio che si verificò nel 1768. In quell'occasione, l'intervento del Comitato a favore dell'istruzione primaria assunse finalmente un carattere di organicità. Una lettera del 1766[18] preannuncia il progetto e ne precisa gli obiettivi, come pure gli adempimenti richiesti in cambio alle chiese. I contributi già pagati dalle comunità e le eventuali integrazioni, tanto in denaro che in natura, fornite dai capifamiglia avrebbero dovuto rimanere invariati. Il Comitato avrebbe corrisposto un supplemento sufficiente a permettere a *grands* e *petits maîtres* di vivere del loro stipendio, senza dover ricorrere al lavoro nei campi, per proprio o altrui conto:

> notre dessein en general est de chercher à mettre soit vos Regens soit vos petits Maitres d'ecole en etat de fonctionner regulierement tout le tems que leur est prescrit, sans que rien au monde les en detourne, en ajoutant à ce que vos Eglises et vos Chefs de famille ont fourni jusqu'à present tant en argent qu'en denrées pour l'entretien et des uns et des autres, un supplement qui les mette en état de subsister, sans étre obligez de travailler à la campagne soit pour eux mêmes soit pour d'autres, hors les heures et les mois où il ne sont pas obligez de vaquer à leur école.

Per quanto riguarda i reggenti, in particolare, l'ammontare del supplemento sarebbe stato perciò modulato in base a ciò che essi ricevevano dalle loro chiese, in modo da raggiungere per tutti la cifra ritenuta congrua. L'intento era quello di garantire dappertutto un insegnamento regolare.

---

[16] *Ibid.* Cfr. G. STRAUSS, *Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore-London, 1978; G. STRAUSS, *Lutheranism and Literacy: A Reassessment*, in K. VON GREYERZ (a cura di), *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, London, 1984, pp. 109-123.

[17] Per tutti i dati relativi alla distribuzione del sussidio del 1764, cfr. ATV, *Livre concernant l'argent envoyé par les Commissaires du Synode Vallon*, cit., cc. 23-26.

[18] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 13 cit.

I commissari non prevedevano tuttavia uno stipendio eguale per tutti i *grands maîtres,* ma tenevano conto del numero potenziale di allievi nelle diverse situazioni. La durata annuale dell'insegnamento avrebbe però dovuto essere la stessa in tutte le scuole grandi. Sotto questo profilo, al momento in cui i commissari formulavano il loro progetto, le cose andavano ancora diversamente. In nove chiese, di cui sei nella Val Luserna (Angrogna, Bobbio, Prarostino-Roccapiatta, San Giovanni, Torre e Villar), due nella Val Perosa (Pomaretto e San Germano), una nella Val San Martino (Villasecca), la scuola non s'interrompeva che durante la mietitura e la vendemmia, e si teneva così per dieci mesi all'anno. Sette di queste chiese erano *grandes églises,* due (Pomaretto e San Germano) *petites églises,* chiese minori. I commissari proponevano di assegnare ai reggenti uno stipendio di 250 lire annue nelle prime (225 nel caso di Villasecca, «pour une raison particulière») e di 200 lire nelle altre. Nelle quattro chiese restanti, tutte *petites églises,* cioè Rorà (Val Luserna), Pramollo (Val Perosa), Maniglia-Massello, Prali-Rodoretto (Val San Martino), le lezioni si svolgevano per periodi nettamente inferiori. Maniglia-Massello e Prali-Rodoretto disponevano, come si è detto, ciascuna di due scuole grandi, che però restavano aperte soltanto dai sei agli otto mesi all'anno. A Pramollo, la scuola funzionava per sette mesi, mentre a Rorà funzionava d'inverno per tutti e durante la bella stagione per 5 mesi soltanto per i ragazzi più piccoli, al di sotto degli otto o nove anni. Gli stipendi proposti dai commissari erano di 120 lire per i reggenti di Massello e di Prali, 100 per quelli di Maniglia e di Rodoretto, 200 per Pramollo e Rorà, il tutto a patto che le scuole restassero aperte anche qui per almeno 10 mesi all'anno. Tutte queste somme corrispondono a quelle che ritroviamo nei registri del sussidio vallone a partire dal 1768[19]. Si trattò di un aumento che dovette risultare dappertutto assai sensibile, rispetto alle somme raggiunte nei 1764; in alcuni casi, i contributi triplicarono o quadruplicarono: per fare qualche esempio, a Pramollo passarono da 46 a 125 lire, a Torre, da 20 a 90 lire, a San Germano, da 38 a 124 lire... Lo stipendio dei reggenti, se consideriamo anche l'apporto del sussidio reale, apparentemente non considerato dai commissari, si attestava sulle 170 lire nelle scuole di Maniglia, Massello, Prali e Rodoretto, fra le 250 e le 380 circa nelle altre.

Ma l'effetto in qualche modo più spettacolare del *piano* del 1768, in quel che concerne l'istruzione, è la straordinaria fioritura delle scuole piccole. Nel 1740, esse ammontavano a 32: 16 nella Val Luserna, 7 nella Val Perosa e 9

[19] Per tutti i dati relativi alla distribuzione del sussidio del 1768, cfr. ATV, *Livre concernant l'argent envoyé par les Commissaires du Synode Vallon,* cit., cc. 40-42.

nella Val San Martino[20]. Nel 1768, quando nel registro del sussidio vallone a ogni scuola piccola comincia a corrispondere una voce distinta, ne possiamo contare 53, di cui 25 nella Val Luserna, 10 nella Val Perosa e 18 nella Val San Martino. E negli anni successivi continuarono ad aumentare, sotto la spinta di una pressione locale che appare sempre più diffusa: erano 60 nel 1779 e nel 1791 72, di cui 33 nella Val Luserna, 16 nella Val Perosa e 23 nella Val San Martino[21]. L'intensità dell'incremento nelle tre valli varia di poco, ma appare comunque leggermente più accentuata nelle due più povere, la Val Perosa e la Val San Martino. L'assegnazione di maggiori risorse da parte del sussidio vallone non solo permise di accrescere in misura notevole il numero dei *petits maîtres*, ma anche di migliorare, come nel caso dei reggenti, il livello dei loro compensi. Dal 1737 al 1763, il Comitato assegnò per il pagamento dei maestri delle scuole piccole 8 o 10 lire annue per chiesa[22], che nel 1764 diventarono 14 o 17. Anche sotto questo aspetto, il 1768 segnò un punto di svolta, in termini proporzionali perfino più significativo di quello che favorì i reggenti. A partire da quell'anno, infatti, cominciarono a essere assegnate 12, ma più spesso 16 o 20 lire per ogni singolo maestro. Come si vede, il divario di trattamento economico tra le due categorie di insegnanti rimase però abissale. Come risultato del duplice incremento del numero delle scuole e dell'entità delle retribuzioni dei maestri, le chiese si trovarono comunque a gestire risorse da destinare alle scuole di quartiere assai maggiori di quelle a loro disposizione negli anni precedenti. Nel 1768, esse andavano dalle 16 lire assegnate alla chiesa di Rorà, l'unica ad avere una sola scuola piccola, a cifre molto più ingenti, come le 80 lire di Angrogna (quattro scuole), le 88 di Torre e di Villar (entrambe con cinque scuole), le 120 (l'ammontare più elevato) di Villasecca, che contava il maggior numero di scuole di quartiere: sette.

I nuovi aiuti erano vincolati ad alcune condizioni. Vediamone i punti più qualificanti. Il principio dell'*écolage gratis* per i poveri, additato come dovere di carità essenziale per la sensibilità protestante, ispirava una richiesta che ri-

---

[20] Secondo i dati contenuti in una "nota" della Tavola risalente appunto a quell'anno e citata dai commissari nella lettera n. 11 cit.

[21] Il numero delle scuole piccole in funzione si può ricavare da ATV, *Livre concernant l'argent envoyé par les Commissaires du Synode Vallon*, cit., dove sono registrate le somme erogate a ogni singola scuola. Il forte interesse delle popolazioni per questo tipo di scuole è ampiamente documentato nelle lettere del Comitato. Le richieste per il finanziamento di nuove scuole e per il prolungamento del periodo annuale di apertura di quelle già esistenti appaiono numerose e crescenti con gli anni: cfr., ad esempio, ASSV, *Comitato Vallone*, n. 31, 22 agosto 1769; n. 38, 21 luglio 1772; n. 40, 26 novembre 1773; n. 46, 7 luglio 1777; n. 59, giugno 1761; n. 64, 30 maggio 1764; n. 69, 6 dicembre 1765; n. 77, 25 giugno 1790; n. 79, 26 luglio 1791; n. 84, maggio 1793.

[22] Cfr. *supra*, nota 16.

guardava in particolare le scuole piccole. In queste (apparentemente non nelle scuole grandi)[23], un sovrappiù (*surplus*) pagato dagli scolari integrava lo stipendio che il maestro riceveva grazie alla taglia e al sussidio vallone. Con lo scopo di levare alle famiglie giustificazioni o pretesti per non mandare i figli a scuola, i commissari chiedevano che per gli scolari bisognosi vi supplissero le Borse dei poveri, l'organismo assistenziale delle chiese. Stava inoltre molto a cuore ai commissari la coerenza delle procedure e il rispetto dei ruoli istituzionali. Perciò esigevano, in primo luogo, che la nomina di tutti gl'insegnanti, *régents* e *petits maîtres,* fosse tassativamente riservata al pastore e agli anziani (cioè al concistoro), insieme ai consiglieri di comunità. E, quanto ai reggenti, che non potessero venir congedati, se non per gravi ragioni e in seguito a un voto espresso dalla maggioranza del concistoro e dei consiglieri di comunità. Per contro, chiedevano che venisse loro imposto l'obbligo di risiedere nel luogo in cui si teneva abitualmente la scuola grande. La richiesta che tuttavia prometteva di incidere di più sulla posizione dei reggenti, sulla caratterizzazione effettiva del loro ruolo nella vita delle chiese, era forse quella di sgravarli di alcune incombenze di natura propriamente religiosa che solitamente venivano loro affidate. Anzitutto, del "servizio della chiesa", cioè dell'adempimento di importanti funzioni liturgiche, quali "fare la lettura" (dei testi biblici e delle preghiere che, nel servizio domenicale, precedevano il sermone del pastore) e intonare il canto dei salmi, cioè adempiere l'ufficio di *chantre*, che nelle chiese riformate più ricche era affidato a uno specialista appositamente retribuito. Il sinodo di Chiotti del 1718 aveva addirittura intimato ai recalcitranti di ottemperarvi[24]. Altri compiti di natura analoga, dai quali i commissari, con la motivazione che interrompevano

[23] La legna da ardere per il riscaldamento dei locali della scuola (e dell'abitazione del maestro?) era tuttavia a carico delle famiglie degli allievi. Si trattava di un onere non irrilevante, a proposito del quale potevano sorgere conflitti. Al sinodo svoltosi a Torre nel 1782, ad esempio, i deputati di San Giovanni, denunciando la brutalità delle punizioni inflitte agli scolari dal reggente della loro scuola grande, Mondon, lamentavano, in particolare, che egli infierisse su coloro che a suo giudizio non gli recavano quantità sufficienti di legna: «les enfants qui ne portent pas assez de bois au Maître sont traités très rigoureusement, ce qui engage les dits enfants, pour éviter d'être maltraités, d'aller voler des échalas dans les vignes» (*Actes des Synodes*, cit., La Tour, octobre 1782, art. 15, ed. cit., p. 182).

[24] *Ibid.*, Les Clots, octobre 1718, art. 6, PONS, *Vita montanara*, cit., p. 85. Nelle chiese francesi, il "lettore" era talvolta una figura retribuita; più spesso un diacono, oppure, soprattutto nelle situazioni in cui fra i membri del concistoro non c'era nessuno che sapesse leggere in maniera soddisfacente, un maestro di scuola (cfr. J. ESTÈBE GARRISON, *Protestants du Midi*, Toulouse, 1980, p. 189; J. ESTÈBE GARRISON, *Les Protestant au XVIe siècle*, Paris, 1988, p. 42). Fra i casi di cui si occupavano comunemente i concistori, v'era anche quello di maestri che, rifiutando di fare la lettura e di guidare il canto dei salmi, trascuravano una parte dei loro doveri (ESTÈBE GARRISON, *Les Protestant*, cit., p. 111).

troppo spesso le lezioni, insistevano perché i reggenti venissero sollevati, erano le visite ai malati e le orazioni funebri[25]. Né soli, né con i loro scolari, i maestri avrebbero dovuto partecipare a sepolture, come pure a nozze (che non fossero quelle dei loro parenti prossimi), nelle ore in cui dovevano attendere alla scuola, ossia "dall'alba" («depuis le matin») fino alle dieci e dal mezzogiorno al calar del sole.

L'obbligo di residenza per i reggenti, il divieto di compiere le visite ai malati e di partecipare a celebrazioni di nozze durante l'orario di scuola (orario identico, «en toute saison», a quello proposto dai commissari) furono recepiti da un articolo approvato dal sinodo riunitosi a Villar nel 1768[26]. Un articolo che si presentava come una sorta di regolamento generale sulla base del quale giudicare del buon funzionamento delle scuole (in effetti, delle scuole grandi). Il sinodo prescriveva di trasmetterne una copia a tutti i maestri, poiché la sua inosservanza avrebbe comportato automaticamente, dopo due ammonizioni da parte del concistoro, il loro congedo. Oltre ai punti citati, la disposizione sinodale fissava la durata annuale della scuola (grande): otto mesi nelle chiese di Maniglia-Massello e Prali-Rodoretto, dieci mesi in quelle della Val Perosa, Val Luserna e a Villasecca, dieci mesi e mezzo a Prarostino. E riprendeva una norma formulata nel 1708, che affidava al pastore, accompagnato da un anziano, l'incarico di visitare regolarmente le scuole[27], ora precisando di adempierlo almeno una volta al mese. Quanto alle procedure da seguire per la nomina dei maestri, l'articolo taceva. Sul punto, come abbiamo visto, le assemblee sinodali si erano in qualche modo già espresse, da molto tempo e in maniera tutto sommato consonante con le indicazioni che ora arrivavano dai commissari. Tornarono a farlo nel 1788, quando venne ribadita la necessità del consenso del pastore e della maggioranza del concistoro[28].

---

[25] La questione delle visite ai malati e delle orazioni funebri era frequentemente oggetto di disputa fra le congregazioni e i pastori. Nell'ecclesiologia calvinistica, visitare i poveri, gli infermi, i prigionieri era un compito che propriamente spettava ai diaconi, figure con connotazioni prevalentemente assistenziali (cfr. E. A. McKee, *John Calvin on the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, Genève, 1984). Nella pratica delle chiese valdesi, sembra prevalentemente sentito come un compito dei pastori.

[26] *Actes des Synodes*, cit., Le Villar, avril 1788, art. 2, punti 1-7, ed. cit., pp. 152-153.

[27] *Ibid.*, Le Villar, octobre 1706, art. 19, ed. cit., p. 60.

[28] *Ibid.*, La Tour, septembre 1766, art. 12, ed. cit., pp. 189-190: «Tout Régent de grande ou petite Ecole, qui sera établi sans l'aveu, la participation du Pasteur et de la majeure partie du Consistoire, ne sera point avoué ni salarié par nos donateurs». Il richiamo alle vecchie disposizioni su questo punto era comparso in un articolo sinodale del 1782, in cui si prevedeva una procedura per dirimere i contrasti che fossero sorti in seno ai concistori e ai consigli in merito all'elezione dei reggenti: «Lorsqu'il surviendra quelque altération dans les Consistoires et Conseils pour l'élection

Ma le norme decise nel 1768 e successivamente eludevano in gran parte un punto essenziale delle richieste avanzate dai commissari: la restrizione inequivoca delle funzioni dei reggenti a quelle dell'insegnamento scolastico. Né il "servizio" delle chiese, né le orazioni funebri vennero mai espressamente eliminate dalle loro competenze. Anche le visite ai malati non lo furono, se non in maniera piuttosto ambigua, visto che l'articolo del 1768 continuava a permetterle in caso di assenza o indisposizione del pastore. Ancora nel 1782, ad esempio, a proposito dei doveri del reggente della scuola di San Germano, contestato da una parte della sua chiesa, una disposizione sinodale parlava di «servizio della chiesa e della scuola»[29]. Lo stesso sinodo si limitò a stabilire, all'articolo successivo, che i reggenti non potessero più venire rimossi «senza gravissime ragioni», per individuare le quali ci si riprometteva di fissare quanto prima «regole invariabili» sul cui metro giudicare dell'adempimento dei loro doveri[30]. Nonostante gli sforzi compiuti dal Comitato per restringerne il campo d'azione alla scuola, il maestro restava una figura istituzionale dal profilo complesso, radicata nella liturgia e, più in generale, nella vita cerimoniale della comunità.

Poiché i valdesi si vedevano fortemente limitato dalle leggi l'accesso alle professioni liberali, la frequenza di un ciclo formale d'istruzione superiore riguardava essenzialmente coloro che aspiravano al ministero. La loro formazione si concludeva necessariamente presso i collegi e le università dei paesi protestanti, ma le comunità valdesi, probabilmente da lungo tempo, finanziavano un corso teso a fornire in patria almeno i rudimenti della cultura classica, attestato nel XVII secolo con il nome di *école générale*[31]. All'indomani della *Rentrée,* questo tipo di insegnamento era stato ristabilito, anche grazie all'iniziativa dell'inviato inglese presso la corte di Torino. Dietro una sua indicazione, infatti, un'assemblea di pastori e delegati delle chiese valdesi, riunitasi nel settembre del 1692, aveva nominato al posto di maestro di scuola nella chiesa di Torre un insegnante (di probabile provenienza francese o ginevrina), che si metteva inoltre a disposizione di chi, anche dalle altre chiese, gli avesse inviato i figli ad apprendere il latino. Per compensare adeguatamente questo servizio, tutte le chiese erano chiamate a integrare lo stipendio assegnatogli dalla chiesa di Torre[32], stipendio che il sinodo tenutosi nel giugno del 1695 fissò in 300 lire annue, ricon-

des Régents, à qui ce droit appartient par les règlements déjà faits, les dits Consistoires sont tenus d'en enformer M.[rs] les Commissaires de la Table, qui nommeront des examinateurs, savoir un Pasteur et un laïque, pour terminer ce différent» (*ibid.*, La Tour, 1762, art. 4, ed. cit., p. 180).

[29] *Ibid.*, art. 5, ed. cit., p. 160.

[30] *Ibid.*, art. 8, ed. cit., p. 160.

[31] 30 Cfr. PONS, *Vita montanara*, cit., pp. 176-177.

[32] *Actes des Synodes*, cit., Les Coupiers (La Tour), septembre 1692, art. 1, ed. cit., p. 4.

fermando lo stesso insegnante con la qualifica di *maître d'école général*[33]. Oltre, evidentemente, al latino, stando almeno alle indicazioni contenute in un articolo sinodale di alcuni anni dopo, l'insegnamento doveva comprendere: «la langue italienne, l'écriture de main, l'arithmétique et quelques principes de musique»[34].

Nella preoccupazione di ricostruire i quadri istituzionali della società valdese, il ristabilimento della scuola generale occupa un posto notevole. I primi anni successivi alla *Rentrée* non vedono quasi sinodo che, in un modo o nell'altro, non se ne occupi. Nell'ottobre dello stesso 1695, ad esempio, si prescriveva che, una volta al mese, "due o tre" pastori, accompagnati da qualche anziano, visitassero *l'école générale* e accertassero se gli allievi facevano progressi[35]. Il sinodo dì Torre dell'aprile 1697 poneva la retribuzione del *régent général* (riconfermata in 300 lire all'anno) a carico della quota del sussidio reale destinata ai maestri di scuola e di contributi da parte delle chiese della Val Luserna e della Val San Martino, le due valli tra le quali, seguendo la consuetudine, «selon la coutume», come si esprime un sinodo successivo[36], la scuola avrebbe mutato sede ogni anno[37] (ogni tre anni, a partire almeno dal 1724)[38]. Il sinodo di Chiotti, nel maggio del 1698, ribadiva la necessità di "visitare" periodicamente la scuola e ne affidava l'incombenza ai pastori delle chiese più vicine, accontentandosi questa volta di una cadenza trimestrale[39]. A Villar, nel 1701, veniva ripresa la stessa disposizione e si aggiungeva la richiesta ai visitatori di presentare un rapporto al sinodo successivo sulla diligenza mostrata "tanto dagli allievi che dal reggente". Contestualmente, si raccomandava di esortare i padri di famiglia ad affidare i loro figli a un'istituzione tanto necessaria "al bene delle chiese". Notiamo che in questa occasione la scuola è indicata con il nome di *école générale pour les langues latine et italienne* o, più brevemente, *école latine et italienne*[40], e come "scuola latina" sarà anche in seguito comunemente designata. Il sinodo tenutosi a Bobbio nel 1703 tornava a insistere sulla visita (almeno) trimestrale e affermava l'obbligo per ogni chiesa di concorrere

[33] *Ibid.*, La Tour, juin 1695, art. 6, p. 17.
[34] *Ibid.*, La Tour, février 1708, art. 7, p. 54.
[35] *Ibid.*, La Tour, octobre 1695, art. 3, p. 19.
[36] *Ibid.*, Bobi, septembre 1703, art. 13, p. 44.
[37] La Tour, avril 1697, art. 5, p. 22.
[38] Riferimenti ai tre anni in: *ibid.*, La Tour, octobre 1727, art. 16, da cui si desume che questi erano la norma almeno dal 1724; Saint-Germain, novembre 1729, art. 5; Les Clots, octobre 1736, art. 7; Les Clots, octobre 1752, art. 4, ed. cit., rispettivamente, pp. 106, 108, 117, 134.
[39] *Ibid.*, Les Clots, mai 1898, art. 10, ed. cit., p. 25.
[40] *Ibid.*, Le Villar de Bobi, juillet 1701, artt. 13 e 16, ed. cit., p. 37.

al mantenimento degli allievi[41]. A San Giovanni, l'anno seguente, l'assemblea sentiva il bisogno di rinvigorire («rafraîchir») le disposizioni sinodali riguardanti il dovere per tutti i pastori di impegnarsi sia nel reclutamento di nuovi allievi sia nella ricerca delle risorse necessarie per mantenerli agli studi[42].

La motivazione che spingeva i sinodi a reiterare quasi febbrilmente gli interventi sulla scuola latina era stata espressa con chiarezza nel 1703: «la nécessité absolue qu'il y a de faire avancer la jeunesse dans les humanités pour fournir ensuite des Pasteurs du lieu à nos Eglises»[43]. Questo tipo di scuola era concepito come strettamente funzionale alla preparazione dei futuri pastori, di quei ragazzi destinati a passare per le più note università dell'Europa protestante. I dirigenti valdesi si rendevano certo ben conto che, in prospettiva, una volta che lo stato sabaudo fosse uscito dalla guerra che lo impegnava al fianco delle potenze protestanti, sarebbe diventato sempre più improbabile ottenere dalla corte l'autorizzazione a far venire nelle chiese delle Valli pastori forestieri per rimpiazzare i vuoti creati dalla persecuzione. L'eventualità, se non di un esaurimento, di una permanente insufficienza del corpo pastorale, doveva apparire tutt'altro che remota. Aggravata dall'impoverimento demografico oltre che patrimoniale delle famiglie che tradizionalmente lo alimentavano.

La frequenza degli articoli sinodali documenta, per altro verso, le gravi difficoltà che incontrava il finanziamento della scuola. Non era facile, per le chiese, far fronte agli impegni contratti con gli insegnanti, soprattutto a causa dell'irregolarità e delle sospensioni che caratterizzavano l'erogazione del sussidio reale. Problemi concernenti il pagamento di arretrati, dilazioni, proposte di soluzioni provvisorie a stipendio ridotto si ripresentano a più riprese. Parallelamente, i reggenti non restano molto a lungo al loro posto. Gli avvicendamenti sono probabilmente dovuti, in parte, alle stesse ristrettezze finanziarie in cui si dibatte la scuola. Non manca tuttavia qualche indizio di una difficoltà a trovare personale adeguato, come sembra testimoniare, ad esempio, l'articolo del sinodo del 1709 che stabilì la riconferma del maestro in carica, ma solo di trimestre in trimestre, ponendolo sotto lo stretto controllo di tre pastori che, in compagnia di un laico, avrebbero dovuto visitare la scuola tutti i mesi «pour observer s'il fait son devoir»[44].

Nonostante gli sforzi, la vita della scuola latina restava precaria. Apparentemente, i corsi furono addirittura sospesi dal 1739 al 1750 e nuovamente dal

[41] *Ibid.*, Bobi, septembre 1703, art. 16, ed. cit., p. 45.
[42] *Ibid.*, Les Bellonats (Saint-Jean), octobre 1704, art. 4, ed. cit., p. 46.
[43] *Ibid.*, Bobi, septembre 1703, art. 13, ed. cit., p. 44.
[44] *Ibid.*, Boby, novembre 1709, art. 6, ed. cit., p. 63.

1757 fino a quando, a oltre un decennio di distanza, la scuola fu ripristinata su nuove basi, sotto la direzione del Comitato Vallone[45].

La prima testimonianza dell'iniziativa intrapresa dal Comitato per riorganizzare l'istruzione di livello secondario nelle chiese valdesi compare in una lettera non ufficiale del 15 gennaio 1768, indirizzata dal commissario Isaac-Samuel Châtelain al pastore di Pomaretto Jacques Peyran[46]. Châtelain, pastore ad Amsterdam, era dal 1735 il commissario incaricato di curare la corrispondenza con i dirigenti valdesi, ma soprattutto fu fino alla morte, avvenuta nel 1770, il più zelante animatore dell'attività del Comitato[47]. Peyran in quel momento non rivestiva alcuna carica nella Tavola (sarebbe stato nominato moderatore al sinodo tenutosi di lì a qualche mese), ma era forse il pastore che riscuoteva maggior fiducia presso i commissari[48]. Nella lettera si allude a precedenti scambi di opinioni tra i due interlocutori e a un lavoro di esplorazione informale che da molto tempo essi dovevano condurre di conserva all'interno dei loro rispettivi ambienti. Comprendiamo che sono state messe a confronto soluzioni diversamente impegnative, delle quali però ci sfuggono in gran parte i contorni. Ad ogni modo, l'esito che si prepara è avvertito come sufficientemente innovativo e ambizioso per destare qualche sospetto nelle autorità sabaude e anche riserve all'interno della società valdese. Si trattava di sostituire alla vecchia, precaria e inadeguata, scuola generale o scuola latina un vero collegio per lo studio delle «humanités», destinato agli aspiranti pastori:

> Etablir dans vos Quartiers un College pour y enseigner les Humanitez à vos jeunes gens qui se proposent de se consacrer au service de vos Eglises et qui aujourdhui sont obligés d'expatrier 10, 12 et 14 ans pour bien faire leurs Humanitez et leurs Etudes Academiques à Lausanne, à Genève, et à Bale.

---

[45] *Ibid.*, Bobi, octobre 1739, art. 7, ed. cit., p. 121: «Ayant été mis à l'alternative dans l'Assemblée si le Régent Général continuerait dans sa fonction ou non, le plus grand nombre de suffrages est allé a la suspension jusqu'à nouvel ordre et qu'il touchera les L. 150 qui sont en depôt, pour son entier payement». Dopo questa decisione, il primo articolo sinodale che torna a occuparsi della scuola latina recita: «La Vén. Assemblée sentant la nécessité absolue d'avoir un Régent de l'Ecole latine, a chargé Messieurs de la Table d'en chercher un qui aura le même apointement que son prédécesseur» (*ibid.*, Le Villar, novembre 1750, art. 6, cit., p. 130). Lo stesso silenzio segue dalle dimissioni del reggente in carica nel 1757 (*ibid.*, Saint-Germain, novembre 1757, art. 11, ed. cit., p. 141) fino al 1766. Sia il sinodo che si tenne in quell'anno sia le lettere scritte dai commissari nel 1768 e 1769 fanno esplicito riferimento alla necessità di «ristabilire» la scuola, dopo un periodo (imprecisato) di interruzione.

[46] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 18, 15 gennaio 1768.

[47] ARNAL, *Un siècle d'activité*, cit., p. 24.

[48] *Ibid.*, p. 21, nota 1.

La possibilità di «être poussés jusqu'en Eloquence»[49], ossia di completare (o comunque portare a un grado avanzato) in patria la tradizionale formazione linguistico-letteraria propedeutica agli studi di livello universitario, assicurata in genere dalla frequenza della *schola privata* ginevrina o del *collège* di Losanna[50], avrebbe consentito ai giovani valdesi di limitare il successivo periodo di permanenza all'estero a 6-7 anni.

La ragione a sostegno della costituzione del collegio menzionata da Châtelain era quella che suggeriva di far valere di fronte alle autorità, qualora avessero richiesto delle spiegazioni: il prolungato e precoce sottrarsi dei giovani al diretto controllo delle famiglie imposto dalla via tradizionale presentava gravi inconvenienti per la loro educazione morale, dimostrati dall'esperienza e a cui non v'era altro modo di porre rimedio. Riguardo poi alle inevitabili obiezioni che il carattere prevedibilmente assai dispendioso del progetto avrebbe suscitato, Châtelain garantiva il sostegno delle principali chiese delle Province Unite, immancabile come ai tempi delle collette straordinarie del 1728-1729.

L'impegno finanziario si profilava in effetti notevole. L'obiettivo di dare finalmente stabilità all'insegnamento imponeva che al reggente o rettore (quest'ultimo titolo sarà quello che infine prevarrà) si offrisse un trattamento economico adeguato, valutato come equivalente a quello dei pastori meglio retribuiti e, in caso di decesso, un congruo vitalizio alla vedova. Inoltre, la scuola avrebbe dovuto abbandonare il suo carattere itinerante e procurarsi una sede fissa, auspicabilmente in un edificio appositamente costruito e di proprietà del corpo delle chiese. La località proposta da Châtelain era il quartiere dei Coupiers, la stessa in cui sorgeva il tempio di Torre, in virtù della sua posizione centrale rispetto alla Val Luserna. La vicinanza del tempio e della *maison pastorale* avrebbe inoltre agevolmente consentito al pastore del luogo di sostituire il rettore in caso di brevi assenze[51].

Nella gerarchia degli obiettivi del commissario Châtelain, l'istituzione del collegio occupava con tutta evidenza un posto rilevantissimo, se non addirittura il primo. Era «la grande affaire» – così è chiamata nella lettera – per antonomasia, avuta in animo da tanti anni. Egli le assegnava in effetti una funzione asso-

[49] Questa espressione più precisa si trova in una lettera successiva di qualche mese: ASSV, *Comitato Vallone*, n. 18, 12 luglio 1768.

[50] Sull'articolazione interna dell'accademia di Ginevra cfr. J. COURVOISIER, *Genf, II., Universität*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1959, II, coll. 1380-1384; per Losanna cfr. C.A. KELLER, *Lausanne. Universität*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, New York, XX, 1990, pp. 502-506. Sull'accademia di Basilea cfr. M. TRIET, *Basel, Universität*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1979, V, pp. 278-283.

[51] ASSV, Comitato Vallone, n. 16, cit.

lutamente centrale nell'avvicinare le chiese valdesi al modello ideale che aveva in mente per loro. Non solo doveva servire ad assicurare una regolare riproduzione del corpo pastorale («prevenir à l'avenir la disette de Pasteurs»), ma, soprattutto, a migliorare in prospettiva l'adeguatezza dei suoi membri al ruolo che erano chiamati a svolgere: «mais surtout à procurer avec le tems à vos Eglises des sujets capables d'en bien remplir les fonctions et avec dignité». Coerentemente con questo scopo, il collegio sarebbe stato aperto a pochi allievi, non più di 10-12, contro i 20-25 generalmente presenti all'*école générale*, selezionati strettamente sulla base delle loro attitudini per la carriera pastorale. I candidati avrebbero dovuto perciò superare un esame di ammissione e un secondo esame dopo due o tre anni di corso, entrambi, appunto, per consentire di «juger des moeurs, des talens et de la capacité des Ecoliers pour le St Ministere». Agli esclusi all'esito della seconda prova si prospettava la possibilità di divenire reggenti di scuola grande. Requisiti indispensabili per poter aspirare a essere ammessi nel collegio sarebbero stati in ogni caso un'età minima di dieci anni, la conoscenza perfetta della lettura e una capacità di scrivere almeno in maniera "molto leggibile". I figli di pastori, a parità di condizioni, avrebbero avuto la precedenza. Parimenti, si doveva riservare alle aree più svantaggiate, la Val San Martino e la Val Perosa, una quota fissa di cinque studenti su dodici. Quanto a ciò che avrebbero dovuto pagare gli allievi pensionanti, si prevedeva la cifra annuale, tutt'altro che modica, di 170 lire di Piemonte, con l'impegno da parte del Comitato a soccorrere i bisognosi meritevoli[52].

Châtelain insiste sulla differenza di intenti, di contenuto didattico, di criteri di ammissione, tra il collegio e la vecchia scuola latina, attestata, a suo parere, su livelli d'insegnamento poco più che elementari e pronta ad accogliere tutti coloro per i quali i genitori erano disposti a pagare i costi della pensione:

> Il ne s'agit donc pas de former un Etablissement pour y enseigner à lire, à ecrire, l'Arithmetique, le Catechisme, et autre cela les commencemens du Latin... et ou chacun pour son argent soit admis.

Quella era semmai materia per le scuole grandi – «tout cela est du departement de vos Regens ou Maitres de vos grandes Ecoles» – alla cui riqualificazione peraltro il collegio stesso avrebbe indirettamente contribuito, formando potenziali reggenti, per così dire, come sottoprodotto della sua finalità prevalente.

---

[52] *Ibid.*

L'attuazione del progetto di Châtelain imponeva comunque una riorganizzazione più generale del sistema scolastico valdese. A differenza del collegio, infatti, la vecchia scuola latina non si limitava apparentemente ad accogliere soltanto allievi che si fossero preventivamente familiarizzati con la lettura e la scrittura in lingua francese. Non rappresentava cioè tanto uno stadio successivo, quanto un'alternativa di maggior prestigio alla scuola grande, secondo un modello assai diffuso nell'Europa della prima età moderna, tanto in area protestante che in area cattolica[53]. Al contrario, la nuova istituzione era specificamente riservata all'insegnamento dei classici e a *un* approfondimento delle conoscenze religiose: «le College dont il est question est destiné uniquement a y enseigner les Humanitez, et à se fortifier dans la Religion»[54].

Il sinodo che si riunisce a Villar nell'aprile dello stesso 1768 raccoglie l'esigenza di ridare vita all'insegnamento di livello secondario nelle Valli dopo la deprecata interruzione. Lo fa tuttavia sotto il titolo più modesto di ristabilimento dell'*école générale*[55]. Incarica bensì gli ufficiali della Tavola di scegliere con la massima attenzione un reggente adeguato – «afin qu'on puisse en retirer plus de fruits que per le passé» – ma gli fissa un onorario che non ecceda le 300 lire annue, corrispondente in effetti a quello perlopiù versato agli insegnanti della scuola latina e invece notevolmente inferiore a quello dei «pastori meglio pagati», che si aggirava allora sulle 600 lire[56]. Stabilisce in dieci mesi la durata dei corsi, segnalandone esplicitamente l'omologia con quella della maggior parte delle altre scuole, e individua le materie d'insegnamento nel latino e nei «principi della lingua greca» (insegnamento apparentemente assente nelle precedenti versioni della scuola). Riprende pressoché alla lettera le indicazioni di Châtelain sui requisiti di accesso: un'età di dieci anni compiuti, la completa padronanza della lettura e una buona capacità di scrittura, «le qualità del corpo e della mente necessarie a poter esercitare un giorno il ministero», da saggiare attraverso un esame. Non contiene però alcuna prescrizione relativa al numero di allievi da ammettere, né alla preferenza da accordare ai figli di pastori. Per la definizione degli orari di lezione e dei programmi, infine, si affida provvisoriamente agli ufficiali della Tavola.

Come si vede, le idee di Châtelain vennero accolte solo in parte. Soprattutto, mentre veniva accantonato il nome impegnativo (e forse compromettente) di "collegio", si attenuava l'enfasi sulla peculiarità, quasi sulla separatezza,

[53] Cfr. STRAUSS, *Luther's House of Learning*, cit., pp. 195-196.

[54] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 16 cit. p. 67.

[55] *Actes des Synodes*, cit., Le Villar, avril 1768, art. 3, ed. cit., pp. 153-154.

[56] ARNAL, *Un siècle d'activité*, cit.

della nuova istituzione all'interno del sistema scolastico locale, che compare invece nell'impostazione del commissario Châtelain. Con essa, veniva rifiutata la visione "clericalizzante" dei rapporti tra pastori e laici caratteristica del Comitato.

Il profilo relativamente conservatore dell'articolo approvato a Villar era probabilmente anche il frutto di considerazioni di prudenza nei confronti delle autorità politiche, a cominciare dall'intendente provinciale, che presenziava ai sinodi. La decisione di ristabilire un'istituzione già esistente in passato si esponeva a minori contestazioni rispetto all'annuncio di voler realizzare qualcosa di nuovo. Oltre a ciò, possiamo pensare che la pronuncia del sinodo servisse in primo luogo a costituire una base per la collaborazione con il Comitato. I commissari infatti si felicitarono per la deliberazione assunta e offrirono il loro aiuto per renderla più efficace. Poterono così riproporre, questa volta ufficialmente, l'idea di "una specie di collegio", che offrisse ai soggetti destinati alla carriera pastorale l'opportunità di frequentare un ciclo completo d'istruzione secondaria, al termine del quale potersi iscrivere direttamente ai corsi universitari all'estero.

Le comunicazioni che i commissari inviarono ai membri della Tavola all'indomani del sinodo di Villar contenevano però due importanti integrazioni al progetto delineato nella lettera di Châtelain a Peyran. Anzitutto, si esigeva che solo gli allievi del collegio potessero aspirare alle borse di studio messe a disposizione degli studenti valdesi da alcune università straniere. Frequentare la nuova istituzione diventava dunque, nei fatti, un passaggio obbligato per accedere all'università. In secondo luogo, il Comitato riservava esclusivamente a sé la facoltà di nominare il rettore. I commissari sollecitavano beninteso la collaborazione dei dirigenti valdesi per individuare il soggetto adatto a ricoprire l'incarico (che doveva essere un pastore), ma esprimevano l'intenzione di esaminarlo loro stessi o di farlo esaminare da persone di loro fiducia a Losanna o a Ginevra[57].

Trascorse ancora diverso tempo prima che il collegio potesse aprire. Solo con qualche difficoltà si era trovato un soggetto adatto (e disposto) a diventarne il rettore. Nel luglio del 1769, dopo mesi di trattative intercorse tra i commissari, Peyran e il padre del giovane ministro Jacques Brez, che aveva da poco terminato i suoi studi a Ginevra, quest'ultimo "si arrendeva ai desideri dei com-

[57] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 18, 12 luglio 1766. Gli ufficiali della Tavola espressero il timore che l'idea di dover sostenere un esame potesse mettere a disagio un pastore e dissuaderlo dal proporsi per il posto di rettore, ma i commissari mantennero la loro idea, proponendo una semplice correzione verbale: «si le nom d'examen pourroit faire de la peine à un Pasteur, il n y aura qu'à y substituer celui de conference avec quelques Personnes de Lettres» (ASSV, *Comitato Vallone*, n. 19, 7 ottobre 1788).

missari" e accettava l'incarico. A quanto sembra, non gli fu imposto alcun esame preliminare. Allora come in seguito, i commissari si limitarono di fatto a ratificare la designazione raccomandata dalla Tavola.

Una volta individuato il rettore, restava da risolvere il problema della sede. Oltre che lo svolgersi delle lezioni, essa doveva permettere di alloggiare i pensionanti e lo stesso rettore (eventualmente con la sua famiglia). L'idea di far costruire un edificio apposito era stata abbandonata, con essa, quella di una sede stabile. Almeno fino agli anni Novanta, più o meno regolarmente ogni tre anni, la scuola si trasferì da Torre a Pomaretto (una comunità della Val Perosa, situata alla confluenza con la Val San Martino) e viceversa. Dal 1769 al 1771, la scuola si tenne a Torre. La scelta dei locali cadde su due stanze (quattro, dal gennaio 1770) ubicate nel quartiere di Santa Margherita, di proprietà del pastore della chiesa del luogo, Daniel Combe. Le spese di locazione furono rimborsate dal Comitato, che continuò a farlo regolarmente anche in seguito, nella misura di 50 lire all'anno[58].

Le lezioni poterono così iniziare nel mese di novembre del 1769. Gli ufficiali della Tavola si erano intanto accordati con i commissari sulla limitazione a dodici del numero degli allievi da ammettere al collegio. Ma, come aveva scritto Châtelain in una nuova lettera confidenziale indirizzata a Peyran, c'erano da temere violente reazioni negative tra i valdesi, non appena la decisione, ancora riservata, fosse stata resa nota: «je crains que vos gens etant petulans à l'excès et entetez à sautenir ce qu'ils ont une fois entrepris à la legere ne jettent les hauts cris au sujet de la restriction».

Non per caso, il sinodo dell'anno precedente aveva taciuto a questo riguardo. Châtelain giungeva a ipotizzare, che «per evitare ogni rumore» si affiancasse al rettore, incaricato di insegnare «les Langues et la Religion» a una dozzina di allievi, un altro insegnante che, in cambio di un onorario di 300-400 lire all'anno, impartisse lezioni di lettura e scrittura, ortografia e catechismo a chi lo desiderava[59]. Ad agosto, comunque, i commissari sollecitavano gli uffi-

---

[58] *Ibid.*, n. 32, 20 settembre 1789. I commissari avevano invitato il rettore Brez «a chercher à sa commodité à S.te Marguerite ou aux Copiers un Logement convenable et propre à pouvoir tenir des Pensionnaire» (*ibid.*, n. 30, 16 luglio 1769). In ATV, *Livre concernant l'argent envoyé par les Commissaires du Synode Vallon*, cit., p. 47, si trova la quietanza rilasciata dal pastore David Combe, datata 23 aprile 1770, per 35 lire, 12 soldi, 6 denari ricevute dal Comitato «pour le Loyer de deux chambres depuis le commencement de Novembre & de deux autres depuis le commencement de Janvier dernier jusques à la fin de l'année courante, les dites quatre pièces destinées à servir de College & de Logement au susnommé M.r Brez». Dallo stesso registro risulta il pagamento regolare, dal 1771 al 1794, del contributo annuo di 50 lire per le spese di affitto del rettore.

[59] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 27, 7 marzo 1769.

ciali della Tavola e i loro colleghi pastori a prendere nota, ciascuno nella propria chiesa, dei ragazzi che si pensava di destinare al collegio. Agli ufficiali stessi e al rettore sarebbe poi spettato verificare che l'età e le qualità dei candidati rispondessero ai criteri di ammissione stabiliti dal Comitato. Contestualmente, i commissari inviavano una copia del regolamento provvisorio da osservarsi nel collegio[60].

Il regolamento si apriva con la norma che riservava "in perpetuo" al Comitato la prerogativa di nominare il rettore, affidando al sinodo valdese la sua investitura e il suo insediamento formali:

> Les Commissaires du Sinode se reservent à perpétuité son droit de nommer le Recteur mais ce sera au Sinode des Vallées, à le qualifier comme tel & à le révetir de ce Poste.

Subito dopo, veniva l'affermazione della dipendenza esclusiva del rettore dal Comitato e da due pastori valdesi da esso designati per sovrintendere al buon andamento della scuola («chargés de l'Inspection du College»), in stretto contatto con i commissari. Oltre all'incarico di visitare, approssimativamente ogni tre mesi, ma senza preavviso, il collegio, i due pastori, insieme a un terzo collega, anch'egli di nomina commissariale, avevano quello di procedere, ogni anno, tra Pasqua e Pentecoste, a un esame generale di tutti gli allievi, con distribuzione di premi ai meritevoli.

Riguardo alla durata e al calendario delle lezioni, i commissari dichiaravano di approvare e di voler seguire in generale le indicazioni che erano loro giunte dalla Tavola. A cominciare dall'orario giornaliero, che fissavano nel modo seguente: il mattino, dalle 7 alle 10, dal primo aprile al 30 settembre, dalle 8 alle 11, dal primo ottobre al 31 marzo; il pomeriggio, dalle 2 alle 4 in tutte le stagioni. Al termine delle lezioni, sia al mattino sia al pomeriggio, era inoltre prevista la «répétition», gratuita per i pensionanti, facoltativa e a pagamento per gli esterni. La mattina del sermone infrasettimanale non ci sarebbe stata lezione, ma il rettore avrebbe accompagnato in buon ordine i suoi allievi al tempio. Si suggeriva peraltro di affidargli lo stesso compito in occasione del servizio domenicale, distribuendo i posti in chiesa in modo tale che egli potesse sorvegliare il comportamento dei ragazzi durante i sacri esercizi. Il sabato pomeriggio era libero, salvo una lezione di musica, della durata di un'ora, a cura del *chantre* del luogo. Le vacanze erano stabilite in due mesi, il primo, a giugno o a luglio, a

[60] *Ibid.*, n. 31, 22 agosto 1769. In allegato: *Reglemens provisionels concernans le College établi dans les Vallèes du Piémont, par les Commissaires du Sinode des Eglises Vallonnes des Provinces Unies.*

scelta del rettore, il secondo, a ottobre. Durante questi periodi, il rettore conservava l'obbligo, nei giorni in cui fosse stato presente, di dedicare due ore di esercitazioni ai pensionanti. Oltre alle lezioni, infine, il rettore avrebbe dovuto curare l'adempimento quotidiano degli "esercizi di devozione" da parte dei suoi pensionanti, ammettendoli alla preghiera domestica del mattino e della sera.

Il regolamento non prevede norme specifiche sui contenuti dell'insegnamento. Secondo l'espresso volere dei commissari, in questo il rettore avrebbe dovuto «conformarsi esattamente all'ordine e al metodo seguiti nel Collegio di Losanna». Lo scopo dell'istituzione che si disponevano a finanziare, spiegavano i commissari, era precisamente quello di far acquisire agli studenti valdesi una preparazione che li mettesse in grado di accedere senza problemi a una delle ultime due classi di *humanités* del Collegio di Losanna (alla seconda o alla prima, dice il testo, poiché a Losanna, come a Ginevra, le classi erano numerate in ordine decrescente)[61]. L'unica variazione consigliata era quella di sostituire la geografia moderna, materia di studio a Losanna, ma che ai commissari non sembrava di grande utilità «a scolari delle Valli», con l'assegnazione di «thèmes de piété», secondo invece l'uso praticato a Ginevra («sur le pied que la chose se pratique dans le college de Genève»), prevedendo una ricompensa per il migliore. Si tratta di un dettaglio, ma eloquente sul carattere assolutamente conservatore e, per così dire, difensivo, che i commissari intendevano imprimere all'insegnamento, espungendo dai modelli cui si rifacevano anche le timide aperture a una cultura di tipo meno tradizionale. Per altro verso, tramite il riferimento a quei modelli, il progetto del Comitato restava assai vicino, tanto nei contenuti (per quanto possiamo intuire) che nell'organizzazione dell'attività didattica, alle soluzioni elaborate oltre due secoli prima in ambiente umanistico e riformatore (ma presto adottate anche dalla Controriforma)[62].

In cambio dell'adempimento delle sue funzioni, il Comitato assegnava al rettore uno stipendio di 500 lire annue, vicino dunque a quello ricevuto dai pastori. Inoltre, i commissari facevano osservare che, poiché ora l'insegnamento che aveva sostituito quello impartito nella vecchia *école générale* non era più a carico delle comunità valdesi, sarebbe stato forse giusto che gli allievi, a differenza di quanto accadeva in passato, pagassero annualmente qualcosa al rettore per le lezioni che ricevevano: a titolo di esempio, proponevano 6 lire per gli esterni e 16 lire per i pensionanti (i quali pagavano inoltre 200 lire all'anno per il loro mantenimento). Infine, oltre a un trattamento economico adeguato, i com-

61 Cfr. *supra*, nota 49.

62 Cfr. R. STAUFFER, *Le Calvinisme et les Universités*, «Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français», CXXVI (1978), 1, pp. 28, 34-38.

missari si preoccupavano di assicurare al rettore, nel caso si fosse trattato di un ministro, lo stesso status dei suoi colleghi titolari di chiese o a riposo, imponendo che, come loro, avesse il diritto di partecipare ai sinodi, con voto deliberativo.

Le ultime disposizioni del regolamento riprendevano senza aggiunte i criteri di ammissione al collegio che abbiamo già incontrato nella precedente corrispondenza dei commissari e nell'articolo del sinodo di Villar: l'età minima di dieci anni, la capacità di leggere e scrivere, l'idoneità psicofisica alla carriera di pastore e l'opportunità di tornare a verificarla alla luce dei risultati conseguiti dopo un anno o due di corso. Punti qualificanti del progetto, quali la "restrizione" a dodici allievi o la nuova disciplina dell'assegnazione delle borse estere prospettata dai commissari come complemento alla creazione del collegio non avevano trovato posto nel regolamento.

La questione del collegio si ripresenta nella corrispondenza superstite del Comitato solo nel febbraio del 1771, ormai dopo la morte di Châtelain. Da quel momento in poi, peraltro, il termine "collegio" perde terreno a vantaggio dei più tradizionali *école latine* o, più raramente, *école générale*. I risultati dei primi due anni di attività della scuola non erano stati incoraggianti. Il rettore Brez si era segnalato per la sua mancanza di «exactitude» e le sue assenze. I pastori incaricati di vigilare sulla scuola, gli «Inspecteurs de l'établissement» nominati dal Comitato, non sembravano in grado di far valere la loro autorità. Si trattava allora di Jacques Peyran, Isaac-Samuel Lasseur e Charles Jahier. Jahier e Lasseur erano pastori in carica da una decina d'anni, a loro volta figli di ministri che avevano compiuto i loro studi teologici a Utrecht, nel breve periodo in cui i valdesi avevano usufruito di borse di studio in quell'Università. Il più anziano Peyran, di provata lealtà verso il Comitato, era in quel momento moderatore[63].

Almeno in parte, le assenze del rettore erano dovute al carattere ibrido che mantenevano le sue funzioni nella situazione concreta delle chiese valdesi. A pochi mesi dalle censure mosse alla sua mancanza di puntualità, Brez chiedeva ai commissari il permesso di lasciare la scuola tutte le volte che fosse stato richiesto di prestare «les petits services de son Ministère», cosa che accadeva soprattutto in prossimità dei quattro tempi della cena. Per altro verso, non c'era accordo su quale "rango" gli spettasse realmente in occasione dei sinodi. Egli sollecitava perciò dal Comitato una pronuncia che lo equiparasse definitivamente agli altri pastori, a proposito del rimborso delle spese di partecipazione e «pour tout ce qui regarde la manière d'y etre reçu»[64].

---

[63] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 35, febbraio 1771.
[64] *Ibid.*, n. 36, 31 maggio 1771.

Quelli emersi fin qui sono alcuni tratti destinati a segnare ancora a lungo l'esistenza della rinata scuola latina. Possiamo ricapitolarli come segue. Per prima cosa, il rettore tende ad assolvere con negligenza i doveri connessi alla sua carica, considerandola palesemente un ripiego temporaneo e insoddisfacente in attesa che gli venga affidata l'amministrazione di una chiesa. Da parte loro, i suoi colleghi pastori e gli altri dirigenti delle chiese non appaiono affatto convinti che la scuola patrocinata dagli olandesi debba costituire la sua occupazione esclusiva e lo considerano ancora a loro disposizione come una sorta di pastore ausiliario. Nel contempo, stentano a riconoscergli le prerogative di un ministro. Gli "ispettori', scelti non in base all'autorità di cui godono localmente, ma tra i pochi che, per il loro personale atteggiamento (come Peyran) o per la loro storia familiare (come Jahier e Lasseur), riscuotono la fiducia del Comitato, non riescono a conquistarsi un ruolo riconosciuto e a dare efficacia alla loro azione. Di fatto se non formalmente, almeno come interlocutori principali dei commissari in merito agli affari della scuola latina, si vedono assai presto sostituiti dagli ufficiali della Tavola.

La crisi divenne esplicita alla fine del 1772. Con grande sconcerto dei commissari, gli ufficiali della Tavola erano giunti a proporre la soppressione della scuola. Il quadro che i dirigenti valdesi tracciavano dell'esperienza condotta fino a quel momento era infatti totalmente negativo, senza sfumature. L'istituzione, essi argomentavano, non aveva prodotto i frutti sperati, il beneficio che ne era derivato alla gioventù era stato esile e comunque del tutto sproporzionato alle risorse investite. Gli allievi non facevano progressi; il rettore aveva dato prova di incorreggibile mancanza di zelo, di ordine e di metodo. Argomento ancora più decisivo, la scarsità di iscrizioni: «on n'y envoye point d'Ecoliers».

I commissari manifestarono la loro recisa contrarietà al progetto, segnalando le conseguenze che esso avrebbe avuto sulla credibilità generale delle loro iniziative in favore delle chiese valdesi presso i donatori (in gran parte i sinodi delle chiese di lingua olandese). Ciò che inoltre indispettiva i commissari era stato il modo di agire del moderatore (lo stesso Charles Jahier che era stato, o era ancora, ispettore della scuola) in quell'occasione. Egli, senza consultarsi preventivamente con il Comitato, aveva informato i concistori dell'intenzione maturata dalla Tavola a proposito della scuola. In questo gesto, i commissari vedevano usurpati i loro diritti sulla nomina e l'eventuale congedo dei rettori. Jahier era perciò seriamente ammonito ad agire in futuro con più riguardo per le prerogative del Comitato. Contro quella che ritenevano solo incauta precipitazione, i commissari ribadivano la loro volontà di mantenere in vita la scuola e

confermavano provvisoriamente al suo posto Brez per altri tre anni, raccomandandolo caldamente alla fiducia di tutti coloro che pensavano di destinare agli studi i propri figli[65].

La drastica proposta della Tavola nasceva forse dal sentimento di una diffusa impopolarità attorno alla nuova scuola latina. È ben possibile che, a giudizio di molti, essa impegnasse una parte troppo cospicua dei sussidi esteri, a svantaggio di obiettivi sentiti come più urgenti.

Di fatto, ciò che emerge da una lettera del 1773 è che gli ufficiali della Tavola e lo stesso Peyran avevano concepito l'idea, progettando di chiudere la scuola, di rendere disponibili per altri impieghi le risorse a essa destinate. I commissari si sforzavano di distogliere i dirigenti valdesi dal coltivare una simile prospettiva, affermando di non poter in ogni caso disporre a loro arbitrio delle somme destinate alla scuola latina, poiché si trattava dei proventi di un fondo vincolato a quello specifico oggetto dalla volontà dei donatori. Inoltre, anziché liberare risorse, proseguivano i commissari, bisognava aspettarsi piuttosto di perderne, una volta che la scuola fosse stata effettivamente soppressa. Abolirla avrebbe certamente significato privarsi in avvenire del soccorso dei fratelli olandesi (cioè dei sinodi delle chiese di lingua olandese), o comunque vederselo fortemente ridurre. Il loro interesse per la scuola latina era infatti tale, stando alle affermazioni dei commissari, da influenzarne l'atteggiamento complessivo nei confronti dei valdesi[66].

Questo speciale interesse aveva, a quanto sembra, una motivazione molto particolare, che è difficile dire se e in quale misura fosse condivisa dal Comitato. Alla base della creazione della scuola v'era, come sappiamo, l'intento di limitare il pericolo rappresentato, secondo i fondatori, dalla permanenza all'estero per l'educazione della gioventù, «la facilité avec laquelle plusieurs des jeunes gens se corrompent aux Academies étrangères», per usare una formula dei commissari[67]. Il contesto di questa e altre espressioni dello stesso genere, sparse nelle lettere del Comitato, non permette di cogliere qualcosa di diverso da un'allusione generica a rischi per la condotta morale e l'impegno dei giovani nello studio o, forse, più concretamente, all'indebolimento del loro legame con la comunità d'origine e alla possibilità, tutt'altro che ipotetica, che, una volta completati gli studi, scegliessero di rimanere all'estero. Ma, almeno per gli olandesi, la corruzione da paventare era anzitutto dottrinale. Il loro sostegno alla scuola latina, ricordavano i commissari agli ufficiali della Tavola, era

[65] *Ibid.*, n. 39, 27 novembre 1772.
[66] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 42, 29 luglio 1773.
[67] *Ibid.*, n. 39, 27 novembre 1772.

motivato da una preoccupazione per l'ortodossia dei futuri pastori valdesi. La scuola era lo strumento più adatto a preservare, per quanto possibile, i giovani dall'influenza delle teorie eterodosse che circolavano liberamente negli istituti da essi frequentati all'estero, «comme diminuant pour les jeunes gens le danger de puiser dans des Academies étrangères des opinions hétérodoxes diminuant le sejour qu'ils doivent y faire»[68]. Da questo punto di vista, in effetti, l'accademia ginevrina e le università svizzere (Losanna e Basilea), nelle quali solitamente i pastori valdesi compivano la loro formazione, non offrivano più, ormai da decenni, molte garanzie ai teologi più conservatori. E per i sinodi olandesi la difesa dell'ortodossia rientrava a pieno titolo nell'esercizio della solidarietà confessionale con le chiese valdesi.

La scuola latina dunque rimase in vita, ma tra le consuete difficoltà. Nel 1774, Brez ottenne la chiesa di Villasecca, e fu nominato rettore un altro giovane ministro, Jean-Rodolphe Peyran, figlio di Jacques, appena tornato da Basilea[69]. L'*élite* continuava a snobbare la scuola. I commissari si lagnavano del fatto che i pastori non vi mandavano i loro figli o li ritiravano dopo una brevissima permanenza («Quels progrès peut on espérer lorsque les jeunes gens ne font pour ainsi dire qu'une apparition au College?»)[70]. Gli strumenti a disposizione del Comitato per incidere concretamente sulla qualità e sul prestigio della scuola erano limitati. La via più seguita era quella di reiterare le raccomandazioni alla Tavola per un più stretto controllo sull'attività del rettore e degli allievi, insistendo in particolare sul regolare svolgimento della visita trimestrale, tutt'altro che scontato[71].

A un certo punto, i commissari tentarono inoltre di promuovere una pedagogia degli incentivi e dell'emulazione. Nel 1776 decisero infatti di far seguire gli esami che dovevano valutare ogni sei mesi le capacità degli allievi dalla distribuzione di libri in premio ai più meritevoli in scrittura, latino, religione e in termini di assiduità alle lezioni, altro punto dolente della scuola[72]. A questo scopo istituirono un supplemento semestrale di 20 lire per l'acquisto dei libri necessari. La premiazione, preceduta da un discorso del rettore a edificazione di allievi e genitori su «i vantaggi dell'istruzione e l'utilità della scuola latina», doveva aver luogo pubblicamente, in chiesa, alla presenza di un rappresentante

[68] *Ibid.*, n. 42 cit.

[69] *Actes des Synodes, cit.*, Saint-Germain, octobre 1774, art. 3: nomina a rettore di Jean-Rodolphe Peyran; art. 9: assegnazione del ministero di Jacques Brez alla chiesa di Villasecca, ed. cit., rispettivamente, pp. 168 e 169.

[70] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 46, 15 dicembre 1775.

[71] Esempi *ibid.*, n. 47, 16 luglio 1776; n. 48, 7 luglio 1777.

[72] *Ibid.*, n. 47 cit.

della Tavola, in un quadro solenne: «nous souhaitons que la distribution des prix se fit avec solemnité»[73]. Come vedremo, questo rituale non venne sempre rispettato, quand'anche esami e premiazione non fossero del tutto pretermessi. Inoltre, era subito prevalso l'uso di distribuire i premi indiscriminatamente a tutti, con evidente stravolgimento delle finalità dell'iniziativa[74]. È questo un episodio minore di ciò che accadeva apparentemente anche in altri campi della vita delle chiese: ad esempio, nella gestione dell'assistenza ai poveri, anch'essa refrattaria a promuovere classificazioni e distinzioni nella porzione di corpo sociale interessata dalla sua attività[75].

Nel 1777, in occasione del sinodo svoltosi quell'anno a Bobbio, Jean-Rodolphe Peyran fu chiamato a servire la chiesa di Maniglia-Massello e venne sostituito da David Combe Magnot. A differenza dei suoi predecessori, Combe aveva alle spalle lunghi anni di pastorato. Come ministro, tuttavia, non sembrava riscuotere grande consenso. Dopo ripetute lagnanze per il suo scarso zelo, al sinodo di Bobbio era stato infine costretto a lasciare la chiesa, Torre, che reggeva da molto tempo[76]. Poiché rifiutava di servire la chiesa che gli era stata proposta in luogo di quella di Torre, l'unica soluzione era sembrata quella di "pregarlo" di accettare la reggenza della scuola latina, togliendola a Peyran, il quale, in cambio avrebbe ottenuto il suo primo incarico come pastore.

L'avvicendamento all'importante chiesa di Torre aveva in effetti portato a una più ampia rotazione di incarichi fra i pastori. In casi come questo, le decisioni di un sinodo erano almeno in parte l'esito di accordi intervenuti preventivamente fra i ministri interessati (oltre che fra gli stessi e i rappresentanti delle congregazioni). Un «plan de conciliation» efficace, deciso per risolvere in maniera equilibrata i contrasti sull'assegnazione delle chiese, riposava molto probabilmente su un certo numero di accordi di questo genere debitamente consegnati in scritture private che prevedevano varie forme di compensazione.

Nel caso che ci interessa, Peyran aveva dovuto impegnarsi a integrare con 150 lire all'anno, tratte dal suo stipendio di pastore, l'onorario del rettore Com-

[73] *Ibid.*, n. 50, 30 settembre 1776. Sul fatto che la paternità dell'idea fosse valdese cfr. *ibid.*, n. 49, 18 ottobre 1777. In una lettera di qualche mese prima, i commissari avevano scritto: «Nous aprouvons très fort la manière solemnelle dont vous avès jugé à propos de distribuer les prix. Cela ne peut qu'enflamer l'émulation des Jeunes gens et animer les Peres à envoyer leurs Enfans à ce College» (*ibid.*, n. 48, 7 luglio 1777).

[74] *Ibid.*, n. 53, 31 maggio 1779.

[75] D. PONS, *Michel Léger et les Vallées Vaudoises*, «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 56, 1930, pp. 57-75.

[76] *Actes des Synodes*, cit., Bobi, septembre 1777, art. 17: sostituzione di Combe alla chiesa di Torre; art. 16: nomina dello stesso Combe a rettore della scuola latina con le condizioni concessegli (ed. cit., rispettivamente, pp. 172-173).

be. Per convincere quest'ultimo ad accettare l'incarico offertogli, gli erano state infatti accordate condizioni particolarmente vantaggiose. Anzitutto, dal punto di vista economico: uno stipendio annuo di 700 lire (di livello effettivamente analogo a quello ormai raggiunto dal trattamento dei pastori meglio retribuiti), di cui 550 (comprensive del rimborso delle spese per la sede) corrispondevano al trattamento concesso dal Comitato ai rettori, mentre le restanti 150, come si è detto, sarebbero state fornite da Peyran. A queste somme si aggiungevano gli emolumenti del decanato, 75 lire all'anno, che, anche in qualità di rettore, Combe avrebbe continuato a percepire. Inoltre, gli venivano definitivamente riconosciuti gli stessi diritti dei pastori in occasione dei sinodi, la piena libertà di accettare in qualunque momento un posto di pastore che gli fosse sembrato confacente, la facoltà di tenere la scuola a casa sua (a Torre) per altri sei anni. Quest'ultima concessione appare tanto più notevole in quanto lo stesso sinodo aveva appena sancito il trasferimento della scuola, per il triennio successivo, a Pomaretto[77].

Combe cominciò molto presto ad attirarsi i giudizi più severi da parte del Comitato per la trascuratezza con cui adempiva le sue funzioni. Lo stesso biasimo colpì il moderatore Charles Jahier, entrato in carica lo stesso anno del rettore, relativamente alle sue responsabilità di vigilanza sul buon funzionamento della scuola. Pochi mesi dopo la nomina del rettore e della nuova Tavola, si erano svolti la visita, gli esami semestrali e la premiazione dei meritevoli, ma al di fuori del tempo e delle forme prescritti. Mentre né il moderatore né alcun altro membro della Tavola vi avevano preso parte, era intervenuto "come esaminatore o come spettatore" un personaggio privo di qualsiasi titolo per farlo, il futuro comandante delle milizie rivoluzionarie Jacques Marauda, agli occhi dei commissari, poco meno che un avventuriero e un intrigante[78]. Inoltre la distribuzio-

---

[77] *Actes des Synodes*, cit., Bobi, septembre 1777, art. 9, ed. cit., p. 171. La localizzazione della scuola a Pomaretto era stata sollecitata alcuni mesi prima dai commissari: «L'Endroit où il nous paroit le plus convenable de placer l'Ecole Latine est Pomaret. Des raisons très fortes nous déterminent è préférer ce Lieu là; et nous esperons que vous l'y placerès en effet» (ASSV, *Comitato Vallone,* n. 46 cit.). Le «raisons trés fortes» invocate dai commissari alludevano probabilmente alla presenza a Pomaretto di Jacques Peyran.

[78] *Ibid.*, n. 49 cit. Sul ruolo di Marauda durante l'occupazione francese, cfr. A. ARMAND HUGON, *Giacomo Marauda colonnello dei Valdesi*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 100, 1956, pp. 31-53; 101, 1957, pp. 41-62. Il Comitato aveva dovuto occuparsi per la prima volta di Marauda nel 1763, quando, ancora studente, aveva abbandonato l'accademia di Losanna e si era portato nelle Province Unite, sperando di trovarvi impiego come precettore. Il giovane Marauda contava probabilmente sull'aiuto dei commissari, ma questi, nel timore che il suo esempio potesse incoraggiare altri studenti valdesi destinati come lui al ministero a seguirne le tracce, erano stati concordi nel negarglielo. Châtelain lo aveva incontrato due volte, esortandolo, senza suc-

ne dei premi era avvenuta in privato, senza la pubblicità e la solennità previste. Anche i libri distribuiti erano stati scelti senza discernimento: per la maggior parte non sembravano alla portata di ragazzi ancora all'inizio del loro ciclo di studi, mentre uno, l'*Histoire de la Bible* di Royaumont, era addirittura opera di un cattolico romano[79]. Dopo quell'esordio, visita, esame e distribuzione dei premi non si tennero più fino al dicembre del 1780, dopo che al moderatore Jahier era subentrato Jacques Peyran[80].

I commissari si sarebbero sbarazzati volentieri di un rettore che, a loro giudizio, dimostrava chiaramente di badare «più ai suoi meschini interessi che ai suoi doveri»[81], che lasciava i suoi allievi privi di occupazione e coglieva ogni pretesto per assentarsi, che non si curava in realtà neppure dell'educazione dei propri figli[82]. Rimproveravano agli ufficiali della Tavola di aver tanto

---

cesso, a tornare a Losanna o almeno a proseguire i suoi studi in qualche università olandese. I commissari erano del resto al corrente della vita dissipata che egli aveva condotto a Losanna (ASSV, *Comitato Vallone*, n. 9, 31 ottobre 1763). Nel 1776, Marauda aveva fatto parte di una delegazione valdese ricevuta a corte per le nozze del principe di Piemonte ed era stato lui a pronunciare il discorso di circostanza. Le riserve allora espresse dal Comitato in merito alla qualificazione dei componenti laici della delegazione, sembrano indirizzate proprio alla presenza e al ruolo di Marauda: «En relisant vos Lettres precedentes, nous avons eté étonnés que vous ne nous ayès rien dit des qualitès des Députés Laïques qui ont été chargés de se presenter au Roi et de le complimenter. Cela nous a d'autant plus frapé qu'il nous paroit important que vous ne choisissiés jamais pour exécuter vos commissions que des gens duement qualifiés. Et à cette occasion nous vous prions de nous envoyer Copie de la Harangue que fit le M.r Maraude» (*ibid.*, n. 47 cit.). I commissari avevano comunque decise di contribuire con 200 lire alle spese effettuate dalle chiese in quell'occasione (*ibid.*, n. 48, 7 luglio 1777). Si può vedere la quietanza, datata 12 agosto 1777 e firmata dal moderatore Paul Appia e dal moderatore aggiunto Charles Jahier, in ATV, *Livre concernant l'argent envoyé par les Commissaires du Synode Vallon*, cit., c. 66. Questo episodio era probabilmente tornato alla mente dei commissari l'anno successivo, quando, lamentando appunto l'illegittimità dell'intervento dello stesso Marauda agli esami della scuola latina, osservavano: «Nous avons eté d'autant plus surpris d'aprendre qu'il y avoit été admis... que dans une autre occasion où il avoit été employé sans avoir aucun titre, nous vous avions marqué que cette irrégularité nous avoit fait beaucoup de peine. N'y a-t-il donc dans vos Vallées, ni pasteur, ni Conseiller, ni Ancien, qui puissent suppléer au defaut de ceux qui sont nommés pour les commissions, et les remplir à leur place? Et n'avès vous que cet homme-là à employer? Ou faut-il que vous souffrés qu'il se fourre partout où il n'a que faire?» (*ibid.*, n. 49 cit.).

[79] *Ibid.*

[80] *Ibid.*, n. 58, 19 gennaio 1781.

[81] *Ibid.*, n. 54, novembre 1779.

[82] *Ibid.*, n. 56 cit.: «Nous souhaiterions fort d'etre débarassés de M. Combe, qui ne fera jamais de bons Ecoliers, puisqu'il ne prend pas soin de ses propres Enfans, & qu'il n'a pas assès d'honneur et de conscience pour remplir dignement un Poste dont il retire d'assès beaux revenus».

"intrigato" per fargli ottenere l'incarico, pur conoscendone bene il carattere[83]. Anche dopo il ritorno di Peyran alla moderatura, dubitavano che si potesse "tenerlo in soggezione a lungo" – «enfin son naturel se remontreroit» – e sollecitavano una sua rapida uscita di scena[84]. L'unico ostacolo era costituito dal fatto che nessuna chiesa sembrava disposta ad accettarlo per suo pastore[85]. Finalmente, nel 1781, divenne possibile allontanarlo, assegnandolo provvisoriamente alla chiesa di San Germano, il cui pastore era stato colpito da una grave infermità. Alla scuola latina venne allora nuovamente nominato un giovane pastore, il ventisettenne Pierre Geymet[86].

Anche a prescindere dal caso Combe, basterebbero la prevalente giovane età e inesperienza dei ministri scelti come rettori e il fatto che non restassero in carica a lungo a segnalare un dato di continuità con la vecchia scuola generale. Al pari di quella che l'aveva preceduta, l'istituzione progettata dal Comitato doveva spesso subire i contraccolpi di essere trattata come un rimedio temporaneo alle difficoltà di collocamento dei pastori.

Nel 1778, l'anno seguente all'insediamento del rettore Combe, il numero sempre più esiguo degli allievi della scuola latina cominciava ad allarmare seriamente i commissari[87]. Dieci anni prima, Châtelain aveva previsto, al contrario, che la nuova istituzione avrebbe attratto una diffusa ma eterogenea domanda di istruzione da parte delle famiglie più agiate. Il problema sarebbe stato in tal caso quello di preservare la finalità specifica della nuova istituzione, diretta alla formazione dei futuri pastori. Di fatto, poiché, contro tutte le attese, la scuola languiva, il Comitato dovette soprattutto occuparsi di come incrementare le iscrizioni. In questo spirito, ad esempio, nel 1776 venne decisa l'assegnazione di gratifiche agli studenti disagiati e nel 1779 la fornitura gratuita dei libri di testo di uso quotidiano, per "dar sollievo" alle famiglie e incoraggiarle a mandare i propri figli alla scuola[88].

---

[83] *Ibid.*, n. 54 cit. «Il paroit par la manière dont vous nous parlès de M. Combe que vous le connossiès deja très bien avant que de lui confier le Poste de Recteur, pourquoi donc avoir tant intrigué pour lui donner un Employ dont vous saviès qu'il s'aquiteroit mal, par paresse, par nonchalance ou par d'autres principes?».

[84] *Ibid.*, n. 56, cit.

[85] *Ibid.*, n. 56, 29 febbraio 1760.

[86] *Actes des Synodes*, cit., La Tour, octobre 1782, art. 10, ed. cit., p. 181: il sinodo conferma David Combe nell'incarico, già attribuitogli in via provvisoria, di sostituire il ministro della chiesa di San Germano, Daniel Peyrot, «incommodé depuis la fin de 1760».

[87] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 50, 30 settembre 1778.

[88] *Ibid.*, n. 47, 16 luglio 1776: «Nous sommes disposés à faire des gratifications à ceux qui frequenteront l'Ecole latine et qui ne seront pas à leur aise»; *ibid.* n. 53, 31 maggio 1779: impegno a rimborsare le spese effettuate per acquistare «tous les Livres nécessaires pour l'usage jour-

Ma, accanto a questi provvedimenti di carattere limitato, la scuola registrò soprattutto una profonda modificazione dei propri criteri di reclutamento. Senza che intervenisse alcuna decisione formale, essi divennero infatti assai meno esclusivi, nello sforzo di coinvolgere un più ampio settore dell'*élite*. A cavallo degli anni Ottanta, i commissari affidavano ormai il successo della scuola alle attrattive che una buona educazione umanistica poteva esercitare presso tutti i benestanti[89]. Con un totale capovolgimento dell'impostazione originaria, la linea auspicata era adesso quella di secondare le più diverse motivazioni, in nome di un principio di "utilità generale":

> Pour faire fleurir l'Ecole latine et afin quelle soit d'une utilité plus générale, nous croyons qu'il ne faut pas se borner à y recevoir les jeunes gens qui se destinent au S.t Ministère, mais tous ceux qui souhaitent d'en profiter, à moins quils ne soient tout à fait imbécilles[90].

Questo mutamento d'indirizzo si tradusse in primo luogo nell'aggregazione alla scuola latina propriamente detta di un livello inferiore preparatorio, di fatto corrispondente alla vecchia *école générale*. Si trattava di una soluzione ipotizzata, come si ricorderà, dallo stesso Châtelain nel 1768, come un mezzo per incanalare la domanda generica di istruzione che egli prevedeva si sarebbe riversata sul collegio, ma che era rimasta senza seguito. Ancora nel 1779, il Comitato aveva respinto la richiesta, proveniente da alcune famiglie di Torre, di aggregare alla scuola latina un insegnante di "scrittura e aritmetica"[91]. La nuova scuola prese forma tra il 1781 e il 1782. La sua origine immediata fu tuttavia abbastanza occasionale, anche se scaturì da una circostanza indicativa delle logiche sociali che contendevano al progetto dei commissari, imperniato sulla scuola latina, il controllo sulla riproduzione del corpo pastorale.

Tra gli allievi della scuola latina che avevano usufruito degli aiuti del Comitato, ve n'era uno, Etienne Bonnet, che proveniva da una famiglia certamente estranea all'*élite* pastorale e, a quanto possiamo capire, di "bassa condizione". Bonnet aveva ricevuto, dal 1776 al 1781, 60 lire all'anno, «en consideration de

---

nalier des Ecoliers selon la portée de chacun d'eux». Le gratifiche assorbirono 1.660 lire dal 1775 al 1791 e riguardarono sei allievi della scuola latina, tra i quali cinque figli di pastori, assistiti da due a sette anni con somme che vanno dalle 25 alle 100 lire all'anno (ATV, *Livre concernant l'argent envoyé par les Commissaires du Synode Vallon*, cit., cc. 32-170).

[89] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 50, 30 settembre 1778.

[90] *Ibid.*, n. 60, 21 maggio 1782.

[91] *Ibid.*, n. 54, novembre 1779.

l'indigence extrême de ses Parens»[92] e sulla base delle valutazioni costantemente positive fornite sul suo conto dal rettore e dalla Tavola, nelle *tabelles* che ogni anno riassumevano per il Comitato il rendimento di tutti gli allievi. Nel 1780, dopo quattro anni di frequenza con risultati brillanti, sembrava avere tutti i requisiti per poter legittimamente aspirare a una delle borse di studio offerte dalle accademie straniere. Ma non era evidentemente questa la carriera che gli ufficiali della Tavola (il moderatore era in quel momento Jahier) avevano in mente per lui. In quell'anno, infatti, essi informarono il Comitato di non ritenerlo più adatto a continuare gli studi e proposero di fargli apprendere, con il contributo finanziario dello stesso Comitato, il mestiere di orologiaio o, in alternativa, quello di sarto. I commissari, mostrandosi apertamente poco convinti da un così improvviso mutamento di giudizio, invitarono i loro corrispondenti a tornare sulla loro decisione e ad assegnare a Bonnet la prima borsa di studio disponibile a Losanna o a Basilea. Per parte loro, si impegnarono a non fargli mancare il sostegno di cui avrebbe potuto avere ancora bisogno. Nel perorare la causa di Bonnet, i commissari misero in luce ciò che in realtà impediva a «un si brave garçon» di seguire la via del ministero, ossia l'umile condizione sociale: «il n'y a que la pauvreté & la bassesse de sa condition qui mettent obstacle à ce qui'il ambitionne le S.t Ministère». Per loro, si trattava di un fattore del quale (almeno in quel caso) i dirigenti valdesi non avrebbero dovuto tener conto: «nous vous prions de passer sur cette considération»[93]. Poiché però la Tavola non sembrava disposta a recedere dalla propria posizione, i commissari progettarono infine di aggregare Bonnet alla stessa scuola latina, in qualità di aiutorettore («comme une sorte de sous-maître) oppure come secondo insegnante, insediato in un luogo da cui fosse troppo difficoltoso raggiungere la sede principale della scuola. Quest'ultima fu l'opzione che prevalse. Alla scuola di Bonnet, i ragazzi avrebbero intanto appreso la lettura, la scrittura, l'ortografia, i primi rudimenti del latino e "i principali avvenimenti della storia della Bibbia" (esattamente il programma della vecchia scuola latina), prima di poter passare sotto le cure del rettore[94]. Grazie anche alla collaborazione assicurata da Jacques Peyran, l'*école préparatoire* poté iniziare i suoi corsi nel 1782, con sede a Pomaretto (in quel momento il rettore svolgeva la sua attività a Torre), dove Peyran era pastore. In seguito, la scuola fu designata in genere come "seconda scuola latina". Bonnet rimase in carica come «précepteur» o «recteur des com-

[92] *Ibid.*, n. 47, 16 luglio 1776.
[93] *Ibid.*, n. 55, 23 maggio 1760.
[94] *Ibid.*, n. 59, giugno 1761.

mençans» almeno fino al 1794, ricevendo dal Comitato uno stipendio annuo di 400 lire, oltre al rimborso delle spese di alloggio[95].

Già nel 1784, i commissari potevano rallegrarsi del successo che cominciava ad arridere alla scuola latina. Nel segmento superiore, anzi, il numero degli allievi stava ormai diventando, a loro parere, eccessivo. Così com'era, esso rischiava di disperdere troppo l'attività del rettore e perciò di ostacolare i progressi dei migliori, «nuire aux progrès des premiers»[96]. Per i commissari, che si limitavano in questo a seguire l'opinione pedagogica comune, un'istituzione come la scuola latina (e, in un senso più generale, l'intero sistema scolastico) aveva ovviamente molto più l'obiettivo di promuovere nei soggetti meglio dotati il massimo sviluppo delle loro potenzialità, che non quello di condurre il maggior numero possibile di allievi a un determinato grado di preparazione. In questa prospettiva, l'allargamento della base scolastica era auspicato soprattutto in vista delle maggiori probabilità che si offrivano in tal modo alla selezione di un vertice eccellente[97]. Del resto, la composizione della scolaresca affidata alle cure del rettore era, a quanto sembra, davvero molto varia, soprattutto in rapporto al livello di preparazione già raggiunto al momento dell'ingresso nella scuola, al punto da comprendere anche diversi principianti, una categoria, che, sulla carta, era di pertinenza del *précepteur* Bonnet. Nella realtà, la specializzazione di funzioni tra la prima e la seconda scuola latina era quindi tutt'altro che perfetta. Tanto che nel 1785 i commissari proposero di riunire le due scuole in un'unica sede, a Torre, affidando a Bonnet, che nella sua scuola di Pomaretto appariva assai meno oberato del rettore, la responsabilità di tutti i *commençants*, compresi cioè quelli presenti in quel momento fra gli allievi della scuola maggiore[98].

Quello stesso anno, al sinodo di Chiotti, fu approvato un articolo che regolamentava le modalità di ammissione alla scuola. Coloro che aspiravano a frequentare il livello preparatorio, «la classe de M.r Bonnet», avrebbero dovuto dimostrare di saper leggere "abbastanza correttamente" e di essere in grado di scrivere "in maniera passabile" un testo di sei linee sotto dettatura. Una volta che avessero appreso i rudimenti del Latino e incominciato a «interpréter les colloques» (di Erasmo), si apriva per loro la possibilità di accedere al corso superiore, superando un esame condotto dagli ufficiali della Tavola. Nessuna indi-

[95] Come si desume dalle quietanze ogni anno registrate in ATV, *Livre concernant l'argent envoyé par les Commissaires du Synode Vallon*, cit., cc. 110-165.

[96] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 84, 30 maggio 1764.

[97] Cfr. STRAUSS, *Luther's House of Learning*, cit., pp. 178-179; STRAUSS, *Lutheranism and Literacy*, cit., p. 111.

[98] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 67, 10 maggio 1785.

cazione di un limite massimo di ammissioni era esplicitamente indicata[99]. Questi criteri riproducono per l'essenziale quelli altre volte formulati, in relazione alla vecchia scuola generale e al collegio. All'interno della nuova situazione, ribadiscono e cercano di far osservare la (precaria) differenziazione funzionale dei due stadi della scuola latina.

A partire da questo momento, la situazione della scuola latina sembra non aver più sollecitato interventi di rilievo, né da parte dei sinodi, né da parte dei commissari. Ciò non impedisce che, a un certo punto, si verificasse un periodo di vacanza piuttosto lungo alla direzione della scuola e che, in generale, l'avvicendamento dei rettori restasse un problema delicato, foriero di contrasti fra la Tavola e i commissari.

Durante il sinodo del 1785, ad esempio, un nuovo rettore era succeduto a Geymet. Si trattava del ministro Daniel Combe, figlio venticinquenne del contestato rettore di qualche anno prima. Il sinodo aveva agito di propria iniziativa, anche se con la riserva dell'approvazione da parte del Comitato[100]. Posti di fonte al fatto compiuto, i commissari avevano protestato contro l'"illegalità" di una simile procedura, ma avevano infine ratificato la nomina[101]. Su questo aspetto della vita della scuola, in merito al quale non perdevano occasione per rivendicare con puntigliosa suscettibilità le loro prerogative, i commissari riuscivano di fatto a esercitare un'autorità poco più che nominale.

Nell'autunno del 1788, Daniel Combe, ottenuta una chiesa, lasciò la scuola latina[102] e per due anni non si trovò chi lo sostituisse. È possibile che all'assenza di un rettore abbia supplito Bonnet, come del resto aveva già fatto durante alcuni mesi fra il 1781 e il 1782, prima ancora dell'istituzione della scuola preparatoria ufficialmente affidata alle sue cure[103]. Nel settembre del 1791, finalmente, la scuola fu affidata a colui che ne era stato il primo rettore, Jacques Brez, in quel momento non in grado, per le sue condizioni di salute, di servire una chiesa[104]. L'estate seguente, tuttavia, a Brez succedette il giovane

---

[99] *Actes des Synodes*, cit., Les Clots, septembre 1765, art. 9, ed. cit., p. 185.

[100] *Ibid.*, art. 13, ed. cit., p. 165.

[101] ASSV, *Comitato Vallone*, n. 69, 6 dicembre 1765.

[102] *Actes des Synodes*, cit., La Tour, septembre 1788, art. 5, ed. cit., p. 188.

[103] Nel 1781, infatti, Geymet esercitò le sue funzioni solo per quattro mesi, probabilmente fra la primavera e l'estate, prima di partire improvvisamente per l'estero. Tornato in patria nella primavera dell'anno seguente, poté riprendere il suo posto con il consenso del Comitato, presumibilmente dal mese di luglio o di agosto. Durante la sua assenza, era stato appunto sostituito da Etienne Bonnet (ASSV, *Comitato Vallone*, n. 60, 21 maggio 1782; i periodi di reggenza di Geymet e Bonnet fra il 1781 e il 1782 si desumono da ATV, *Livre concernant l'argent envoyé par les Commissaires du Synode Vallon*, cit., cc. 110-111).

[104] *Actes des Synodes*, cit., Saint-Germain, septembre 1791, art. 6, ed. cit., pp. 191-192.

Paul Goante. La nomina di quest'ultimo era già stata caldeggiata dalla Tavola nel 1790, quando egli era ancora studente a Ginevra, ma allora i commissari avevano esitato di fronte alla determinazione della Tavola di affrettarne la consacrazione a ministro per permettergli di entrare subito in carica come rettore[105]. La Tavola causò qualche ulteriore motivo di imbarazzo ai commissari, quando, pochi mesi dopo la nomina di Goante, propose di rimettere in carica Brez, con la motivazione che le condizioni psicofisiche di quest'ultimo continuavano a renderlo inutilizzabile come pastore[106]. I commissari confermarono invece Goante, che però sembra entrasse effettivamente in carica solo nel corso del 1793[107]. L'anno seguente, del resto, la sua diligenza dava già adito a forti riserve[108].

Nel corso degli anni Ottanta, il "collegio" ideato dai commissari aveva infine trovato realmente posto nel panorama delle istituzioni valdesi. A prezzo, tuttavia, di notevoli modificazioni. I commissari si erano evidentemente proposti di controllare, attraverso il collegio, la riproduzione del corpo pastorale valdese, sottraendola all'operare di meccanismi prevalentemente ascrittivi, alla negoziazione fra i membri dell'*élite*, all'influenza di ambienti culturalmente sospetti. Ma, così come era stata concepita originariamente, la nuova scuola sembrava destinata a deperire rapidamente in una sorta di vuoto sociale. Il ministero era una funzione largamente ereditaria. Per il ristretto numero di famiglie in cui essa si tramandava, la scuola latina restava un'alternativa poco attraente e poco prestigiosa rispetto alla scelta tradizionale dello studio all'estero. Anche dal punto di vista economico, essa non era probabilmente in grado di offrire un sostegno più adeguato di quello che poteva procurare ai loro figli, a Ginevra o in Svizzera, una rete di rapporti di patronato consolidata nel tempo con dinastie familiari e ambienti istituzionali. Per altro verso, la scuola respingeva deliberatamente ogni altra esigenza formativa che non fosse quella dell'avviamento alla carriera pastorale. In tal modo, allontanava da sé il consenso di più ampi segmenti dell'*élite*, interessati a un'istruzione di buon livello, che le scuole grandi non erano evidentemente in grado di impartire. Per sopravvivere, la scuola latina aveva dovuto allontanarsi sensibilmente dalla sua impostazione. In questo senso, la creazione dell'*école préparatoire* era stata probabilmente una breccia,

---

105 ASSV, *Comitato Vallone*, n. 76, 25 gennaio 1790; n. 77, 25 giugno 1790; n. 79, 26 luglio 1791; n. 82, 30 luglio 1792: lettera di nomina.

106 *Ibid.*, n. 63, 9 ottobre 1792.

107 *Ibid.*, n. 84, maggio 1793.

108 *Ibid.*, n. 85, 5 settembre 1794.

attraverso la quale l'intera istituzione si era aperta a percorsi differenziati, trovando finalmente un contatto con aspirazioni e pratiche locali.

MARCO BATTISTONI

Bibliografia

A. ARMAND HUGON, *Giacomo Marauda colonnello dei Valdesi*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 100, 1956, pp. 31-53; 101, 1957, pp. 41-62

A. ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi. Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Torino, 1974

J. ARNAL, *Le Comité Vaudois*, «Bulletin de la Commission de l'Histoire des Eglises Wallonnes», IV s., 8, 1936, pp. 5-40

J. ARNAL, *Un siècle d'activité. Le Comité Vaudois de 1735 à 1835*, «Bulletin de la Commission de l'Histoire des Eglises Wallonnes», IV s., 9, 1937, pp. 5-40

J. COURVOISIER, *Genf, II., Universität*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1959, II, coll. 1380-1384

J. ESTÈBE GARRISON, *Protestants du Midi*, Toulouse, 1980

J. ESTÈBE GARRISON, *Les Protestant au XVIe siècle*, Paris, 1988

C.A. KELLER, *Lausanne. Universität*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, New York, XX, 1990, pp. 502-506

E.A. MCKEE, *John Calvin on the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, Genève, 1984

D. PONS, *Michel Léger et les Vallées Vaudoises*, «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 56, 1930, pp. 57-75.

Actes des Synodes des Eglises Vaudoises, 1692-1854, a cura di T.G. Pons [= «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 88, 1948]

T.G. PONS, *Vita montanara e folclore nelle Valli Valdesi*, Torino, 1978

R. STAUFFER, *Le Calvinisme et les Universités*, «Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français», CXXVI (1978), 1, pp. 27-51

G. STRAUSS, *Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore-London, 1978

G. STRAUSS, *Lutheranism and Literacy: A Reassessment*, in K. von Greyerz (a cura di), *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, London, 1984, pp. 109-123

M. TRIET, *Basel, Universität*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1979, V, pp. 278-283.

L'ultimo atto del regio patronato nelle Valli: la ricostruzione delle chiese cattoliche in epoca carloalbertina

Recentemente, ho presentato a Pinerolo i risultati di una ricerca sulle ricostruzioni delle chiese cattoliche nelle Valli pinerolesi, e, più in generale, sull'opera del regio patronato, limitatamente al Settecento[1]. La serie di eventi materiali relativi all'attuazione dei successivi piani di ricostruzione non fu che l'aspetto diretto di una politica precisa, dapprima sporadicamente attuata per donazioni sovrane, ed in seguito via via divenuta sempre più consapevole strategia coordinata, in un piano generale di riduzione dell'«eresia», ideato e promosso in prima battuta da un abile consigliere di Vittorio Amedeo II e poi di Carlo Emanuele III, il vicario Pietro Manfredo Danna. La fondazione della diocesi pinerolese segnò un netto discrimine nella politica statale di finanziamento, e in un certo senso compì l'ampio disegno di Danna con un caposaldo ritenuto essenziale. Il sopraggiungere dei rivolgimenti di fine secolo sconvolse l'assetto delle parrocchie delle Valli e dello stesso Ospizio dei Catecumeni, a favore dei valdesi, in particolare dopo il decreto del 28 Brumaio anno 9 (19 novembre 1810) con il quale tutti i beni e le rendite fisse delle prevosture e parrocchie delle Valli furono assegnate ai Religionari ed affidate in amministrazione ai Moderatori, mentre i parroci vissero soltanto delle congrue date loro dal regime repubblicano e poi imperiale, con l'obbligo delle riparazioni. La prima conseguenza di questa situazione evidentemente squilibrata, fu la decadenza fisica degli edifici, lamentata più volte dal vescovo, decadenza che toccò molte delle 31 chiese di regio patronato, assieme ai 66 fabbricati dipendenti ed alle 11 fondazioni di libera collazione[2].

---

[1] W. Canavesio, *Le chiese cattoliche nelle valli pinerolesi. L'opera del regio patronato nel Settecento*, «Bollettino della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti», 51, 1999, pp. 383-437.

[2] Archivio di Stato di Torino (d'ora in poi ASTo), Sezioni Riunite (R), Archivio Sistemato, mazzo 463, fasc. *Pinerolo. Parochie. Mandati provisorj spediti dall'Intendenza di Pinerolo a favore degli appaltatori delle opere autorizzate a dette chiese*, minuta di lettera dell'Azienda Generale delle Finanze alla Segreteria di Stato dell'11 luglio 1844.

Già nel dicembre del 1814 troviamo un gesto di interessamento del re per il ripristino delle chiese e vicarie in precedenza destinate al culto protestante[3], in base al quale l'architetto pinerolese Giovanni Battista Salvay[4] compilò l'11 febbraio 1815 le istruzioni per gli impresari relative alle riparazioni approvate dal Generale delle Finanze[5]. L'operazione si sviluppò nelle «Valli d'Inverso Perosa, San Martino e Luserna» a partire dalla primavera del 1815 e si protrasse sino al 1818, sempre sotto la direzione di Salvay. Nel complesso dell'opera di ripristino era compreso anche il fabbricato dell'Ospizio dei Catecumeni[6]. Tale sistemazione fu sufficiente a garantire la ripresa del culto cattolico e la sua continuità negli anni successivi, sino perlomeno agli anni carloalbertini, quando la presenza di André Charvaz[7], già precettore dei figli del re, a capo del vescovado pinerolese, non aprì le porte ad una nuova ondata di ricostruzioni.

L'arrivo di un cospicuo finanziamento di 1.679 lire accordate alla diocesi pinerolese per le chiese delle Valli, con circolare della Segreteria di Stato per l'Interno del 29 luglio 1837, avviò l'attività. Un prospetto del vescovo datato 24 luglio 1839 con l'indicazione dei riparti della somma, ci rivela il numero degli edifici interessati: la chiesa di Abbadia, le parrocchiali di Bobbio, S. Michele, Lusernetta, Usseaux, Pourrières, Laval, Traverse, Castel del Bosco, Massello, Tagliaretto, Villar Perosa, Talucco, Porte, S. Bartolomeo, S. Pietro (in val Lemina), Mentoulles, Perrero[8].

Nel frattempo, fidandosi dell'assicurazione del vescovo sul contributo del sovrano, il parroco di Lusernetta nel 1838 si impegnò nel promuovere l'ampliamento della chiesa, giudicata poco capiente per la popolazione attuale.

---

[3] ASTo, R, Intendenza di Pinerolo, Cat. III, sez. IV, art. 1,3,5,6, nn. 482-484, lettera del 19 dicembre 1814.

[4] Su G. B. Salvay: C. Brayda, L. Coli, D. Sesia, *Ingegneri e architetti del Sei e Settecento in Piemonte*, estratto dagli «Atti e Rassegna tecnica della Società degli Ingegneri e Architetti in Torino», 3, 1963, p. 63. È noto anche per una pianta di Osasco disegnata nel 1809 (*ibid.*).

[5] ASTo, R, Intendenza di Pinerolo, Cat. III, sez. IV, art. 1,3,5,6, nn. 482-484. Istruzioni firmate «Salvay ingegnere e misuratore per Sua Maestà».

[6] *Ibid.*, relazione di perizia firmata da Salvay, del 22 luglio 1815.

[7] Su André Charvaz (Hautecour 1793 – Mont Saint Michel presso Moûtiers 1870), vescovo di Pinerolo dal 1834 al 1847, rimando alla dettagliata voce biografica di P. Guichonnet in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, 1980, vol. 24, pp. 380-384, ed agli atti del convegno del 1993, *Un évêque entre la Savoie et l'Italie. André Charvaz (1793-1870) precepteur de Victor-Emmanuel II, évêque de Pignerol, archévêque de Gênes*, actes du colloque franco-italien de Moûtiers (10-12 settembre 1993), réunis par J.-D. Durand, M. Hudry, C. Sorrel, Chambéry-Moûtiers, 1994. Un profilo preciso di Charvaz visto da parte valdese è in A. Armand Hugon, *Storia dei Valdesi*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 285-296.

[8] ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 463.

Il Consiglio comunale di Lusernetta, d'accordo con l'Intendente, approvò la proposta del parroco e già nell'ottobre dello stesso anno venne deliberato di

> doversi mandare ad effetto il divisamento del signor parroco con commettere al signor ingegnere Onofrio la formazione del relativo disegno, e calcolo della spesa la qual deliberazione essendosi da quest'Ufficio approvata, si è perciò mandato al predetto signor ingegnere Onofrio di dover formare il detto disegno, e calcolo e poscia presentarlo al consiglio raddoppiato per le sue deliberazioni, da venir tosto trasferito a questo ufficio per i provvedimenti che si renderanno opportuni[9].

Dal calcolo annesso, di Tommaso Onofrio, si deduce che si sarebbe trattato di una ricostruzione totale dell'edificio. Lo stesso architetto fu impegnato nel giugno dell'anno successivo, nella compilazione del progetto per la parrocchiale di Angrogna, firmato, significativamente, «Onorario = gratis Pinerolo 24 giugno 1839 L'ingegnere Idraulico Architetto di Sua Maestà T. Onofrio»[10], accompagnato da un «epilogo delle provviste e spese occorrenti», e da una lettera al Vicario Generale della diocesi, nella quale Onofrio spiegò nel dettaglio i presupposti del suo progetto:

---

[9] *Ibid.*, fasc. *Pinerolo. Parochie. Mandati provisorj spediti dall'Intendenza di Pinerolo a favore degli appaltatori delle opere autorizzate a dette chiese*, copia d'atto consigliare e di verbale di visita quadriennale dell'Intendente al Comune di Lusernetta, 18 ottobre 1838.

[10] ASTo, R, Genio Civile, Versamento 1936, pacco 7, *Chiese nelle Valli valdesi*. È presente anche un prospettino, con pianta, spaccato e sezione, di mano di Onofrio, relativo, con tutta probabilità, all'edificio preesistente. Su Tommaso Onofrio (Canelli 1801 – Torino 1892), architetto civile e ingegnere idraulico molto attivo nel pinerolese, autore, tra l'altro, del Teatro Sociale di Pinerolo e della fontana di Piazza Fontana, v., per una sommaria traccia con elenco dei progetti torinesi, il volume *Ingegneri Architetti Geometri in Torino. Progetti edilizi nell'Archivio Storico della Città (1780-1859)*, a cura di Giovanni Maria Lupo, Roma, Kappa, 1990, pp. 84-85. Onofrio fu autore nel 1844, per Charvaz, di un progetto ambiziosissimo per una nuova, grandiosa cattedrale da edificarsi sulla piazza d'armi. Le due tavole di progetto conservate nell'Archivio Capitolare della diocesi di Pinerolo (12/6/6; 12/6/6 A) rivelano nella pianta e nei prospetti un rigoroso linguaggio neoclassico, debitore evidentemente del progetto di Giuseppe Maria Talucchi per Santa Maria del Borgo a Vigone, ma trasceso nell'espansione longitudinale e verticale. Un'alta cupola sarebbe emersa al centro di un complesso di edifici destinati ad accogliere il vescovado. Su questo sogno di Charvaz, egregiamente, se non originalmente, interpretato da Onofrio, non mi risulta che alcuno storico abbia soffermato l'attenzione. La sua ideazione coincise con l'anno di apertura del Priorato Mauriziano di Torre Pellice, quasi si trattasse del completamento dell'attività espansiva in funzione antivaldese del vescovo, coronata nelle intenzioni da un gesto di inusitata, e forse insensata, magniloquenza. Onofrio fu anche autore della chiesa cattolica di Pramollo, a pianta centrale, eseguita evidentemente in totale indipendenza dal regio patronato, negli anni 1841-1843 (P. CAFFARO, *Notizie e documenti della chiesa pinerolese*, Pinerolo, Chiantore e Mascarelli, 1901-1903, vol. VI, p. 115).

> Nell'intento di comporre un regolare progetto per l'ingrandimento della chiesa parrocchiale del luogo d'Angrogna, onde renderla capace della cattolica popolazione che ne dipende, e per la surrogazione di una volta in muratura all'attuale solajo di legname, a fine di riparare ai ripari dell'invernale stagione, giusto i veneratissimi cenni di vostra signoria illustrissima e reverendissima, io mi trasferii in detto luogo, ove avendo esaminata la struttura murale della chiesa, trovai che essa è mancante della solidità opportuna all'accennato effetto, sia per la tenuità della sua grossezza, come per la cattiva qualità del suo cemento amalgamato con sabbia terrosa, e particolarmente per i trapelamenti delle acque sorgenti dalla vicina montagna, i quali avendola eccessivamente guastata nelle fondamenta, ed in notevole altezza fuori terra, la posero in complesso nel pericolo di cedimenti, e di sucessiva ruina, e però di più ridussero la chiesa stessa in istato malsano, e tanto più disdicevole al sacro culto, in quanto che trovasi, la medesima, framessa alla setta valdese, la quale prende quindi motivo di beffe e di moteggio.
>
> Vista pertanto l'andata necessità di addivenire ad una totale riforma di detta chiesa, mi proposi perciò quella massima, e più rigorosa economia, che parvemi conciliabile col decoro della nostra santissima religione, e su di questa base composi il qui unito progetto, che col relativo epilogo di calcolo delle provviste, e delle spese in proposito occorrenti, ho l'onore di rassegnare alla signoria vostra illustrissima e reverendissima[11].

Nonostante le buone intenzioni, l'avvio dei lavori venne differito nel tempo, e nel giugno del 1840 il sindaco di Angrogna Buffa ed il vicesindaco Miegge ritennero opportuno di scrivere al primo segretario di Stato per l'Interno[12], per ricordare una precedente supplica a Sua Maestà rimasta evidentemente inascoltata.

Anche sul fronte della chiesa di Lusernetta le aspettative del vescovo, e l'eccessiva fiducia da lui riposta nella disponibilità di Carlo Alberto si misurarono con una ben diversa situazione, oggetto di una lettera di Charvaz all'Intendente del 7 maggio 1841, con la quale il vescovo si trovò a ribadire la necessità di ricostruire la chiesa, che «oltre essere in uno stato ben meschino, è affatto troppo angusta ed insufficiente per contenere la popolazione, una semplice ispezione della chiesa, confrontata collo stato della popolazione ne offre una prova evidente»[13], testimonianza questa che il vescovo poté procurarsi nella

[11] ASTo, R, Archivio Sistemato, m. 465, fasc. *Angrogna*, lettera del 24 giugno 1839.
[12] Era il conte Carlo Giuseppe Beraudo di Pralormo.
[13] In copia in ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 463, fasc. *Lusernetta*.

sua visita pastorale[14], aggiungendo che non poteva «muoversi alcun dubbio in proposito», dubbi che erano stati sollevati dall'Amministrazione comunale di Lusernetta. Secondo le dichiarazioni di Charvaz, un capomastro di Bricherasio, Pietro Galli, gli aveva presentato un disegno con calcolo relativo offrendosi di realizzare lui l'edificio. Non sapendo come giudicare il progetto, il vescovo lo sottopose «ad un Architetto», evidentemente il suo tecnico di fiducia Tommaso Onofrio, il quale, dopo una verifica sul luogo, approvò il disegno, anche e soprattutto in relazione al calcolo della spesa. Charvaz si disse quindi disponibile a finanziare l'opera con un contributo di 2.000 lire da ripartirsi nelle annate 1843 e 1844. La versione qui riportata, si noterà, differisce da quella che indica un affidamento diretto a Onofrio del progetto. Le duemila lire del vescovo contribuirono evidentemente a sbloccare la situazione, anche grazie ad una relazione del 12 agosto 1841, di Giovanni Giustetti, «Perito e Commissario delle fortificazioni, e fabbriche militari», richiesta dal parroco, con la quale si denunciava lo stato di imminente cedimento delle strutture[15]. Pochi giorni dopo, il 18 agosto, il capomastro Pietro Galli firmò la «sottomissione» per la costruzione e nel gennaio 1844 compilò il conto per le spese di rifacimento della casa parrocchiale[16], ma i lavori ebbero inizio soltanto nell'agosto 1845, con la «sottomissione» del capomastro Giovanni Battista Chiappa, nativo di Zubiena e residente a Bibiana, davanti all'Intendente di Pinerolo Leopoldo Gay di Quart ed al suo segretario notaio Giuseppe Raimondi, per una cifra ascendente a lire 20.600, dopo un primo affidamento poi revocato al capomastro Antonio Morero di San Secondo[17]. Pochi giorni dopo la Segreteria di Stato inviò l'ingegner Epifanio Fagnani a Lusernetta per accertamenti finalizzati alla concessione del sussidio[18].

---

[14] È nota una sola visita pastorale di Charvaz, risalente agli anni 1835-1836 (CAFFARO, *Notizie*, cit., I, 1893, pp. 552-554). Altre visite, forse informali, vennero effettuate dal vescovo nei mesi precedenti le dimissioni, nell'anno 1847.

[15] ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 463, fasc. *Lusernetta*. Giustetti era sottocommissario a Pinerolo dell'Azienda Generale d'artiglieria, delle fortificazioni e fabbriche militari. Era subordinato al Commissario di direzione di prima classe Giovanni Battista Tetti, quest'ultimo con ufficio a Torino.

[16] *Ibid.*, fasc. cit.

[17] ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 463, fasc. *Pinerolo. Parochie. Mandati provisorj spediti dall'Intendenza di Pinerolo a favore degli appaltatori delle opere autorizzate a dette chiese.*

[18] *Ibid.*, Lettera della R. Segreteria di Stato all'Azienda Generale del 6 settembre 1845. Epifanio Fagnani (1793-1868) fu un personaggio notevolissimo ed originale, ingegnere idraulico nel Genio Civile, critico d'arte, poligrafo e collaboratore del «Messaggiere Torinese», delle «Letture popolari» e delle «Letture di famiglia», amministratore pubblico (fu sindaco di Mortara dal 1837 al 1839), membro della Giunta provinciale di statistica della Lomellina ed in seguito eletto deputato del Parlamento Subalpino nelle legislature I-IV (1848-1849), nei collegi di Sartira-

Dalla sua relazione si deduce che il disegno della chiesa venne fornito dall'Aiutante del Genio a Pinerolo Felice Rosanigo[19], che la pianta era a circolo di 10 metri di diametro con quattro sfondati per ingresso, presbiterio e cappelle laterali, con semicolonne doriche all'interno, e che al giorno 9 settembre 1845 la costruzione era a m. 1,50 dal piano di campagna[20].

Ad Angrogna, invece, la situazione stazionò sino al giugno del 1843, quando una rappresentanza della Comunità riuscì a smuovere l'Azienda Generale delle Finanze, tramite il primo ufficiale sostituto del primo segretario di Stato per l'Interno, il quale propose all'Azienda di inviare un tecnico per osservare lo stato dell'edificio e riconoscere se veramente si trattava di una chiesa di regio patronato. Si occupò delle ricerche l'Insinuatore di Luserna[21], alle cui domande il parroco Giovanni Battista Costa rispose con una dettagliata e storicamente significativa lettera[22]. Anche il vicario generale Giacomo Brignone fece,

---

na e Garlasco (elezione poi annullata per incompatibilità); passato successivamente nella Sinistra, dimissionò nel 1851 per assumere la carica di Ispettore alle contribuzioni dirette. Una recente traccia biografica (in *Lorenzo Valerio. Carteggio (1825-1865)*, raccolto da L. Firpo, G. Quazza, F. Venturi, vol. I (1825-1841), a cura di L. Firpo e A. Viarengo, Torino, Fondazione Einaudi, 1991, p. 213, nota 8), ne ha evidenziato l'amicizia con Lorenzo Valerio e con Camillo Benso di Cavour e la pluralità di attività e di impegni, anche di carattere eminentemente culturale, questi ultimi confluiti in numerosi scritti di filosofia, pedagogia, storia e critica d'arte. L'ingegner Fagnani figura ufficialmente nell'organigramma degli ingegneri dell'Azienda Generale delle Regie Finanze solo dal 1846, dopo la ristrutturazione del servizio con la nuova denominazione di «Uffizio d'Arte» ed il conseguente ampliamento dell'organico. In precedenza, l'«Uffizio degli Ingegneri» era composto da due ispettori ingegneri (Edoardo Bracchi e Ignazio Michela), da un sott'ispettore ingegnere (Lorenzo Gianone) da un sotto-segretario di seconda classe (Giuseppe Sorzana) e da un Intendente applicato (Giuseppe Berzetti di Buronzo). Nel 1846 a Bracchi e Michela vennero affiancati come ispettori ingegneri Giovanni Catella, Giovanni Clerico, Carlo Noè ed Epifanio Fagnani; Gianone rimase sotto ispettore e vennero aggregati un allievo ingegnere (Carlo Giuseppe Noè) e sei aiutanti ingegneri, oltre ad un sovrannumerario e due impiegati (cfr. il *Calendario generale pe' Regii Stati*, Torino, Stamperia Sociale degli Artisti tipografi, *ad annum*).

[19] Felice Rosanigo nel 1840 era aiutante di seconda classe del Corpo Reale del Genio Civile a Biella; successivamente, e con la stessa qualifica, fu a Pinerolo, assieme a Giacinto Dervieux (ingegnere di prima classe), Giuseppe Camussi (assistente) e Carlo Veglio (facente funzioni di assistente). Rosanigo si occupò nel 1846 del computo metrico del tempio di Pramollo, noto come «la Rotonda», edificio progettato dall'ingegnere pinerolese Grosso sul modello del Pantheon, demolito a fine Ottocento perché pericolante (su questo lavoro: R. BOUNOUS, M. LECCHI, *I templi delle Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1988, p. 57).

[20] ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 463, fasc. *Pinerolo. Parochie. Mandati provisorj spediti dall'Intendenza di Pinerolo a favore degli appaltatori delle opere autorizzate a dette chiese*, estratto della perizia Fagnani, copia del 27 aprile 1846.

[21] In quegli anni era Francesco Somazzi.

[22] ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 465, fasc. *Angrogna:* «Mi fo pregio di riscontrare prontamente di questa mane la pregiatissima lettera di Vostra Signoria Illustrissima pervenutami in sera. Il corpo di questa chiesa parrocchiale misurato dal gradino del presbiterio sino alla porta

nell'agosto dello stesso anno, pressioni sull'Insinuatore di Luserna, insistendo sulla effettiva appartenenza della chiesa al patronato statale. L'Insinuatore, a sua volta, ribaltò le pressioni sull'Azienda Generale, che finalmente, nello stesso mese, si decise ad inviare un perito «di conosciuta idoneità e probità»[23]. L'Ispettore Generale dell'Azienda Generale delle Finanze Giuseppe Marioni invitò quindi, il 16 agosto, l'ingegner Fagnani ad effettuare la perizia, ma con l'esplicito mandato di escludere «ogni spesa di lusso o di non indispensabile abbellimento»[24]. Il 27 dicembre l'Ispettore demaniale trasmise all'Azienda uno

---

grande l'ho trovato della misura di due trabucchi e un terzo o un quarto. Il presbiterio sino alla porta grande l'ho trovato della misura di due trabucchi e un terzo o un quarto. Il presbiterio e il coro sono molto stretti. Dalle rotture dell'unico altare si vede che il medesimo è composto di mattoni, e di terra grassa, e coperto di calce: lateralmente è un'entrata per parte della bassezza d'oncie 40 o 41. Le porte e le finestre della chiesa sono antiche e non si dividono bene, e la porta grande è della altezza di oncie 27 _, talchè il baldacchino delle processioni ch'è pur stretto, non può passare se non a gravi stenti. Il solaio della chiesa è di legno di color naturale, fermato, non si vede come sia sostenuto, e nissuno si fida di andarci sopra. Le mura sono umide, come lo è pure il suolo il quale non è vuoto al di sotto, ed è coperto di lozze ordinarie, ove si fermano diversi fanciulli e fanciulle coi piedi nudi, che per la loro povertà anche nell'autunno avvanzato si presentano in chiesa alle funzioni senza zoccoli, o scarpe, o calzetti.

Nella Regia Patente di nomina a questo beneficio fatta da Sua Maestà il 21 febbraio 1835 in capo di me sta scritto che la nomina a questa parocchia spetta a Sua Maestà in virtù del diritto di patronato; e nell'atto d'istituzione del 12 marzo detto anno si aggiunge da monsignor vescovo della diocesi che il diritto di nomina e di presentazione a questa parrocchia spetta alla prelodata Sua Maestà. Nello stato di questa parrocchia descritto d'ordine di monsignor vescovo il 23 giugno 1836 si legge che questa chiesa parrocchiale spetta a Sua Maestà pei titoli di fondazione e di patronato. Dall'atto della visita pastorale in data del 18 novembre 1749 risulta che il priore di allora era stato nominato da Sua Maestà il Re Vittorio Amedeo in data del dì 11 marzo 1728. Su una lapide sta descritto che il Re Vittorio Amedeo 2° assieme alla sua Madre pose per fondamenta il detto lapide angolare l'anno 1683, il 31 luglio, a voto. Nell'iscrizione esistente sopra la porta della chiesa si legge che quella fu innalzata dalle fondamenta l'anno 1682 da Re Vittorio Amedeo, e ch'essendo stata distrutta da furor bellico l'anno 1694, venne dal prefato sovrano restituita nello statto primiero l'anno 1717. Non trovo la prima origine di detta chiesa stantechè ascende a tempi più remoti, e subì dolorose vicende: dalla storia però risulta che già esisteva anticamente, e che fu distrutta dai Valdesi allorquando essi si fabbricarono vicino alla medesima nel 1555 il loro primo tempio che siasi costrutto (Massi, Storia di Pinerolo tom. 3 pag. 42 [C. MASSI, *Storia della città e Provincia di Pinerolo*, vol. III, Torino, Cassone, Marzorati, Vercellotti, 1834]). Stante i difficili tempi trascorsi non si trova stato delle anime più antico i quello fatto da monsignor Dì Orliè [sic] nel 1749 ove sta scritto che allora questa parrocchia contava soltanto 230 anime; e pei medesimi motivi si può congetturare che all'epoca dell'ultima sua costruzione ne contava un numero ancor minore, ed ora ne conta circa tre volte tanto. Questa Chiesa Parrocchiale, ossia questa Sacrestia ha nissun reddito».

[23] *Ibid.*, lettera del vicario del 2 agosto 1843; lettera dell'Insinuatore all'Azienda del 7 agosto; minuta dell'Azienda del 9 agosto e lettera del primo ufficiale della Segreteria di Stato per l'Interno del 14 agosto.

[24] *Ibid.*, lettera dell'Ispettore Generale all'ingegnere Fagnani, del 16 agosto 1843.

stato effettivo degli edifici di regio patronato, con annotazioni del vicario generale, ma nel contempo insistette perché si ottenessero informazioni più precise direttamente rilevate sui luoghi[25]. Si mosse intanto anche il vescovo, il quale compilò nel novembre un memoriale sullo stato e sui bisogni di varie chiese di regio patronato[26], con l'intenzione evidente di spingere il ministero ad effettuare una politica complessiva di finanziamenti, o almeno nella speranza di smuovere un Governo piuttosto restio ad assolvere ai propri doveri nei confronti delle opere patrocinate, doveri che erano stati confermati dalle regie patenti 6 gennaio 1824, in base alle quali i patroni, di qualunque natura, avevano l'obbligo di sottostare alle spese occorrenti per le riparazioni di chiese e case parrocchiali[27]. Il vescovo citò nella sua memoria un regio biglietto di Carlo Emanuele III del 21 maggio 1739, il quale prevedeva un finanziamento di 100 mila lire per le chiese delle Valli, ritenuto tuttavia insufficiente nei nuovi tempi. Il riferimento comportò una ricerca nei regi archivi per recuperare, con il testo del biglietto, anche le altre carte relative al regio patronato[28].

La pressione del vescovo sbloccò finalmente i finanziamenti, e la somma di 50 mila lire venne accordata nel 1844[29], non prima della soluzione di una vicenda che ebbe risvolti amari per Charvaz. La Segreteria di Stato, infatti, aveva incaricato l'Insinuatore di Fenestrelle Gaetano Guaita di verificare tramite lettere ai sindaci dei paesi interessati, la veridicità delle affermazioni del vescovo. Quest'ultimo, informato della manovra, non solo ne fu offeso nella persona, ma rilevò l'errore di metodo, dovuto ad una scarsa conoscenza della situazione locale; infatti, come scrisse il conte Stefano Gallina, primo segretario di Stato, all'Azienda Generale delle Finanze,

> fra li sindaci dei paesi misti, ai quali si domandano tali informazioni, varii sono i Valdesi, e [il vescovo] teme quindi che per essere animati dallo

[25] ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 463, fasc. *Pinerolo. Parochie. Mandati provisorj spediti dall'Intendenza di Pinerolo a favore degli appaltatori delle opere autorizzate a dette chiese*, lettera del 18 maggio 1844 all'Azienda Generale.

[26] *Ibid.*, allegato a lettera della Segreteria di Stato all'Azienda Generale delle Finanze, 22 novembre 1843.

[27] *Regie Patenti colle quali S.M. dà alcuni provvedimenti in ordine alle riparazioni delle Chiese, Cattedrali, Episcopii, Seminarii, Chiese, e Case Parrocchiali, in data del 6 gennaio 1824*, Torino, Stamperia Reale, 1824.

[28] Documenti in ASTo. R., Archivio Sistemato, mazzo 463, fasc. *Pinerolo. Parochie. Mandati provisorj spediti dall'Intendenza di Pinerolo a favore degli appaltatori delle opere autorizzate a dette chiese.*

[29] *Ibid.*, mazzo 465, fasc. *Angrogna*, Relazione in due copie, non firmata, della Segreteria di Stato, datata 24 gennaio 1848.

interesse che hanno perché il Culto Cattolico sia depresso, nascondano la verità sul bisogno di quelle chiese, così non posso dispensarmi dal pregarla di voler porre in avventura gli agenti demaniali incaricati di verificare lo stato delle chiese delle quali si tratta, onde procurino di dar precise ed esatte informazioni in proposito[30].

I mesi successivi, fino al maggio del '44, passarono nel recupero della documentazione dei singoli comuni; fra le perizie allegate alla pratica vi erano quelle delle chiese e case di Inverso Pinasca, Talucco, Tagliaretto, Meano, Fenestrelle, San Bartolomeo, San Germano, Pramollo, tutte del febbraio 1844, stilate da vari periti o dai parroci stessi[31]. Il risultato delle indagini venne presentato alla Segreteria di Stato dall'Azienda, e confermò nella sostanza i dati forniti dal vescovo, con una lieve discrepanza sul numero delle chiese e degli altri edifici di regio patronato[32].

L'ingegner Fagnani aveva nel contempo preparato e consegnato i disegni e la perizia per la chiesa di Angrogna commissionatigli un anno prima. Comprendevano un vestibolo avanti l'edificio per rinforzo alla facciata strutturalmente debole, l'apertura di tre finestre in facciata ed un ampliamento per raggiungere la capienza di 100 persone circa, il tutto nella convinzione che l'edificio non avesse nulla «che si possa veramente caratterizzare d'indecente»[33]. Fedele al suo incarico, Fagnani si contenne alle minime riparazioni, e ricevette così le rimostranze del parroco e del vescovo, assolutamente scontenti di una soluzione eccessivamente ridotta, perché questi erano interessati ad avere un edificio che non soltanto accogliesse tutta la popolazione cattolica, ma anche rispondesse alle necessità della «sperata conversione al Cattolicismo dei 2.200 protestanti che abitano questa Valle»[34]: una speranza che già aveva sorretto, nel Settecento, alcune operazioni del vicario Danna, in particolare, per la grande discrepanza numerica tra cattolici e valdesi, ricordo la costruzione della parrocchiale di Bobbio Pellice.

Il 7 ottobre 1845, Fagnani concluse la perizia generale sulle chiese delle valli e la inoltrò alla Segreteria di Stato attraverso l'Azienda Generale[35]. Alcune

---

[30] *Ibid.*, mazzo 463, fasc. *Pinerolo. Parochie. Mandati provisorj spediti dall'Intendenza di Pinerolo a favore degli appaltatori delle opere autorizzate a dette chiese.*

[31] *Ibid.*, in particolare la lettera della Segreteria dell'Azienda Generale del 18 maggio 1844, con numerosi allegati.

[32] *Ibid.*, lettera dell'11 luglio 1844.

[33] ASTo, R, Archivio Sistemato, m. 465, fasc. *Angrogna*.

[34] *Ibid.*, lettera dell'Ingegner Fagnani dell' 11 novembre 1844.

[35] ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 463, fasc. *Pinerolo. Parochie. Mandati provisorj spediti dall'Intendenza di Pinerolo a favore degli appaltatori delle opere autorizzate a dette chie-*

opere previste nella perizia vennero successivamente affidate dall'Intendente di Pinerolo Leopoldo Gay di Quart direttamente ad un abile capomastro, perché poco rilevanti, altre, di una certa entità, richiesero l'appalto. Impegnato in affari «più importanti», ovvero nelle operazioni di studio preliminare per la definizione del progetto del Canale Cavour[36], Fagnani non poté seguire questa fase delle operazioni, che venne quindi affidata al Sottoispettore ingegnere Lorenzo Gianone[37]. Questi effettuò una visita accurata, dopo aver ricevuto l'istruzione di fare attenzione alla tendenza ad aumentare i problemi da parte dei personaggi locali[38] e quella di «astenersi dal proporre qualunque opera nuova non contemplata nella già citata perizia Fagnani, salvo che dall'ispezione delle località gliene fosse dimostrata la necessità assoluta, nel qual caso dovrà però prima di peritarla riferirne all'Azienda per quelle preventive direzioni, che potranno essere del caso»[39], per poter compilare i capitoli d'oneri e le istruzioni occorrenti. Intanto, da Cigliano, Fagnani scrisse a Tommaso Giordano, segretario dell'Ispettore generale Marioni:

> La perizia e disegni riguardanti le riparazioni della chiesa d'Angrogna io li ebbi un momento in principio d'ottobre scorso dal signor avvocato Persiani [sic = Ponzani][40] e a lui tosto dopo li ho riconsegnati. La somma di L. 3000 per la chiesa di Balboutet si è calcolata in blocco; ed è tutta quella che venne richiesta a nome di questa parrocchia sulla perizia Onofrio. In generale tutte le somme esposte sulla mia perizia generale sono quelle stesse che per gli speciali articoli di riparazioni che si riconobbero più urgenti da me e

se, lettera della Segreteria di Stato del 10 dicembre 1845; *ibid.*, Genio Civile, Versamento 1936, pacco 7, *Chiese nelle Valli valdesi*, Perizia Fagnani, 7 ottobre.

[36] L. SEGRE, *Agricoltura e costruzione di un sistema idraulico nella pianura piemontese (1800-1880)*, Milano, Banca Commerciale Italiana, 1983, p. 54. Si trattò di un grande lavoro di verifica dei livelli effettuato da Carlo Noè e Fagnani sulla linea tracciata dal geometra Francesco Rossi, un agrimensore di Vercelli già agente generale della tenuta di Leri, appartenuta al conte Benso di Cavour, dal Po nei pressi di Crescentino sino al Sesia, verifica conclusa nel 1846 con un parere favorevole. Solo nel 1852, tuttavia, con un incarico diretto all'ingegner Noè, ed una modifica al tracciato originale, si poterono avviare i lavori del canale.

[37] ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 463, fasc. *Pinerolo. Parochie. Mandati provisorj spediti dall'Intendenza di Pinerolo a favore degli appaltatori delle opere autorizzate a dette chiese*, lettera della Segreteria di Stato all'Azienda Generale del 10 dicembre 1845.

[38] *Ibid.*

[39] ASTo, R, Genio Civile, Versamento 1936, pacco 7, *Chiese nelle Valli valdesi*, lettera dell'Intendente Generale all'ingegner Gianone del 13 dicembre 1845. Sul retro figurano appunti di Gianone relativi alla parrocchiale di Fenestrelle, di Meano, di Villaretto, di Balboutet, di Bourcet e di Angrogna.

[40] Antonio Ponzani, cavaliere ed avvocato, capo ufficio della Segreteria di Marioni nel 1845.

dai parroci rispettivi sono state addimandate dai parroci medesimi come consta da note scritte da loro e attaccate ai fogli delle mie memorie originali che ho rilevate sulle località, e che la Signoria Vostra potrebbe agevolmente trovare (ove volesse aver la singolar compiacenza di darsene il disturbo) oppure di far trovare da mio genero portate sul tavolino del mio gabinetto nella casa che abito e sotto un foglio di coperta su cui sta scritto Valli miste. Se le riesce di rinvenire come non dubiterei codesto fascicolo lo spedisca pure anima e corpo all'amico collega Giannone [sic], e ch'ei ne faccia quel conto che crederà opportuno. La prego di raccomandare al caro Giannone ciò che forse avrà a lui pure raccomandato e il Cavalier Marioni, e il Cavalier Ceppi[41]: di procurare di far meno divergenze e nessuna se è possibile colle proporzioni del riparto che io ho presentato perciocché è conforme, sotto pochissime modificazioni, alla enumerazione delle riparazioni più urgenti che hanno classificate i Parroci stessi. La riverisco di cuore e mi riprotesto. Cigliano 15 dicembre 1845 Obbligatissimo Amico E. Fagnani[42].

Un grosso volume di appunti e schizzi, compilato tra il 16 ed il 23 dicembre fu il risultato della visita invernale di Gianone nelle Valli[43]. Risultò con evidenza, tra l'altro, che le maggiori urgenze erano relative alle chiese di Balboutet e di Angrogna. In una lettera del parroco Costa a Gianone stesso, di poco successiva al suo passaggio per Angrogna, il sacerdote richiamò la sua attenzione sullo stato del campanile e sulla umidità della chiesa, talmente intensa da provocare svenimenti «non solo a donne, ma anche a uomini robusti». Il parroco citò la perizia Fagnani del 1 agosto 1844 ed il suo disegno visto anche da Gianone, per far notare il peggioramento progressivo delle strutture negli ultimi tempi, il che, accompagnato dall'aumento della popolazione, avrebbe suggerito un intervento più radicale, già in qualche modo preannunciato nel progetto di Fagnani ed in un altro piano, delineato dal capomastro Eugenio Gastaldi[44].

---

[41] Paolo Lorenzo Ceppi, collaterale e primo ufficiale della Regia Segreteria di Stato, nobilitato nel 1846.

[42] ASTo, R, Genio Civile, Versamento 1936, pacco 7, *Chiese nelle Valli valdesi*, lettera del 15 dicembre 1845.

[43] *Ibid.*, fasc. *Memorie locali prese per la delegazione nelle Valli Miste di Pinerolo per le Chiese e Case parrocchiali in Dicembre 1845.*

[44] *Ibid.*, pacco 7, *Chiese nelle Valli valdesi*, lettera del 26 dicembre 1845. Biellese residente a Luserna San Giovanni, Eugenio Gastaldi fu l'impresario di fiducia di Charles Beckwith. Dotato di spiccate qualità progettuali, ideò nel 1838 il tempio di Maniglia, poi costruito su disegno di Enrico Arnaud, ed in seguito realizzò i più significativi edifici valdesi fra il 1843 e il 1860: il Collegio, il Pensionato femminile, i templi di Torre Pellice, Rorà, Rodoretto e Torino (quest'ultimo su progetto di Luigi Formento basato molto probabilmente su influssi e suggestioni di Beckwith, che guardò allo stile diffuso dai *Commissioners* inglesi in tema di templi protestanti). Gastaldi costruì inoltre il tempio di Pinerolo, su progetto dell'architetto torinese Carlo Gabetti, dopo che le sue

Come abbiamo visto, l'interlocutore per i lavori nelle Valli era in questi tempi l'ingegnere Gianone, al quale anche l'architetto Onofrio, tecnico di fiducia del vescovado ma non dell'Amministrazione statale, dovette rivolgersi per mediare tra la volontà di Charvaz e le intenzioni non certo zelanti della Segreteria di Stato, offrendosi anche come collaboratore locale; questo almeno si deduce da una lettera del 27 gennaio 1846[45]. Poche settimane dopo, Onofrio si rivolse nuovamente a Gianone, questa volta con una lunga lettera che prendeva spunto dalla trasmissione di memorie relative alla parrocchiale di Angrogna per affrontare di peso una situazione divenuta per lui intollerabile, ma verosimilmente dovuta in origine ad una sovrapposizione di poteri fra vescovado e Ministero:

> Amico Carissimo
> Dovendo prolungare ancora di qualche giorno la annunziata mia trasferta a codesta capitale, vi spedisco pel velocifero le qui annesse missive, e memorie della parrocchiale di Angrogna. Che se ciò non bastasse al vostro intento io sono disposto a nuovi vostri cenni. Prevalendomi della circostanza mi fo, segretamente, ad informarvi di quanto mi concerne in proposito di tutto il mio operato per le regie chiese di questa diocesi, onde, ove d'uopo, voi possiate ajutarmi e favorirmi come vi prego – e mi spiego –. Allorquando io venni incaricato da monsignore vescovo per questo mio operato mi protestò esso, che conoscendo l'importanza e la grandezza del lavoro, non

proposte progettuali, di modifica al primo disegno di Ignatius Bonomi, ebbero come risultato uno scontro piuttosto duro con Beckwith, che si disinteressò in seguito della costruzione (LECCHI, BOUNOUS, *I templi*, cit., pp. 56-57, 59, 61, 63, 116, 125, 139, 182-185, 250, 268, 283, 291. Sul tempio torinese ed i suoi presupposti culturali radicati nello storicismo romantico inglese: R. PAGANOTTO, *La vicenda del tempio valdese di Torino e i suoi protagonisti: il generale Charles Beckwith e l'architetto Luigi Formento*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 166, 1990, pp. 35-48); più recenti, ed altrettanto importanti, sono gli articoli dedicati al tempio di Torre Pellice: M. R. FABBRINI, *Il tempio nuovo: una storia in controluce*, «La beidana», 44, 2002, pp. 10-30; A. DE MARCHI, *La realizzazione del tempio nuovo dalla lettura dei documenti di progetto*, *ibid.*, pp. 31-42.

[45] ASTo, R, Genio Civile, Versamento 1936, pacco 7, Chiese nelle Valli valdesi, lettera di T.Onofrio a L. Gianone: «Restituitomi all'ufficio e visto il caro vostro foglio, 20 corrente mi portai tosto a presentare i vostri ristretti a tutti i personaggi, che voi mi indicate, questi mi incaricarono tutti di controcambiarveli, ed in particolare poi monsignore vescovo mi incombenzò di pregarvi da parte sua acciò con forza e coraggio, per onore alla verità e per debito di religione esponiate le cose nel vero loro essere, che se non potrete con ciò ottenere quanto è opportuno, procuriate almeno di far conoscere e ritenere alla superiore podestà, che le necessità esposte, ed i soccorsi richiesti non erano ideali, né per fatti erronei, ma basati pur troppo, sulla più patente verità. In quanto alle misure che desiderate andrò io stesso a prenderle sul sito, e nella prossima settimana o ve le porterò io stesso, ò ve le spedirò per corriere. Vi saluto caramente e vi sono affezionatissimo [sic] Onofrio. Pinerolo 27 gennaio 1846».

sarebbe stato in grado di soddisfarmene compiutamente, e che però, come a titolo di rimborzo di spese, e di ristretta regalia, si sarebbe limitato a pagarmi la somma di lire mille, pregandomi di sacrificare il molto mio corrispettivo dovutomi in soprapiù a gloria del culto religioso, a cui si riferiva lo stesso mio lavoro. Su di questa base io eseguii la mia incombenza con gravi fatiche, spese e sofferenze, e portai il mio totale lavoro al punto, che più solo abbisognava di essere riunito e posto in bella copia per potersi mettere in corso d'officio, allorquando a motivo delle assolute e definitive determinazioni del Ministero di Finanze io venni richiesto dal signor vicario generale della diocesi, a nome del prefato vescovo, di trasmettergli, come effettivamente li trasmisi, il detto lavoro in brutta copia, ed in fogli disparati. Nel mentre quindi io mi stava in aspettativa delle promessemi mille lire, somma questa di troppo tenue in confronto delle gravi spese e del lungo spazio di tempo da me impiegato in proposito, mi venne, or ora, supposto, che il prefato Ministero di Finanze abbia stabilito di fare esaminare il mio lavoro per riconoscerne l'entità ed il dovutomi importo. Ciò posto io osservo, che se questo mio lavoro si potesse verificare accertare ed esaminare in tutta la sua attenzione, verrebbe sicuramente estimato di un importo molto maggiore delle accennate lire mille; ma la massima parte di esso essendo stato da me espresso in lettere preventivamente dirette dai parroci e vicarj al sig. vicario generale, le quali contenendo varie pratiche d'officio privato di curia e simili, oltre alle dimande di riparazione non si vogliono pertanto dallo stesso signor vicario generale porre a visione di secolari dicasteri, voi ben vedete qual grave ostacolo qui si presenti alla richiesta giusta disamina. Oltre di ciò è ancora a ritenersi, che nella compilazione di detto mio lavoro dovetti consumare un lunghissimo tempo che più non apparisce da nessun documento in ragionamenti, discussioni, e sessioni con molti dei parroci e vicarj onde limitarne le richieste al puro necessario; e qui, per contrapposto, ben vi potrei dire esservi persone nel prefato Ministero, le quali, non so in vero per qual motivo, si sforzano di far credere al Ministero stesso, che io fomenterei i parroci a chiedere grandi spese, ma di ciò mi taccio, lasciando tutto il peso di cotanta iniquità a carico e pena di si fatti detrattori, mentre io so e conosco di certo essere in tutta buona fede, e tranquillità a questo proposito. In questo stato di cose, prescindendo io dall'entrare nella quistione se il Ministero debba pagarmi di un'incombenza, che mi ha dato il vescovo, vi prego vivamente di procurare direttamente, e per mezzo ove d'uopo, de'vostri colleghi d'officio, che io non abbia danno a questo riguardo, e che almeno, almeno mi pervengano le promesse mille lire. Vi osservo però, che avendo io passato tutto quanto sovra in tutta segretezza, a voi qui lo accenno di volo in somma confidenza e vi raccomando una somma cautela nel parlarne mentre di nuovo vi prego di stare attento all'andamento di questa pratica e di procurarmene da chi di ragione, un favorevole esito, od almeno di evittarmene il danno molto maggiore che me ne provverebbe, sotto di ogni rap-

porto, qualora mi si proponesse ora una somma minore delle promessemi lire mille. Con piena fiducia nella vostra amicizia vi saluto, e vi sono affezionato Onofrio. Pinerolo 14 febbraio 1846[46].

Il tentativo di ottenere dallo Stato quanto non gli giunse legittimamente dal suo datore di lavoro effettivo, ovvero dal vescovo, fu forse un gesto disperato, ma rivela in ogni caso il genere di rapporto, quasi personale, che legava questo attivissimo tecnico al vescovo, il quale, non dimentichiamolo, ebbe tanta fiducia in lui da commissionargli addirittura il progetto della nuova cattedrale, e rivela non di meno che ormai l'operazione della ricostruzione delle chiese di regio patronato era passata definitivamente nelle mani dell'Azienda Generale delle Finanze anche per la parte tecnica e realizzativa, con una manovra atta in primo luogo ad evitare ogni protezionismo presunto o reale da parte del vescovo nei confronti delle sue parrocchie interessate dal contributo statale. Onofrio fu vittima, in questo caso, del suo rapporto amichevole con il vescovo, e di una sfiducia generale degli Interni nei confronti del vescovado.

Con la primavera del 1846 Gianone si trovò ad affrontare la questione degli appalti e l'apertura dei nuovi cantieri, fra i quali vi erano compresi i problemi aperti di Angrogna e Lusernetta (quest'ultima ormai in fase di completamento) ed una costruzione ex novo, quella della parrocchiale di Balboutet. Sono datati al 15 marzo i capitolati e le perizie presuntive per Balboutet, Meano, Villaretto, Bourcet ed il progetto per la stessa chiesa di Balboutet. Tutti i capitolati facevano riferimento alla relazione Fagnani del 7 ottobre 1845, presa come base per i calcoli, integrati dalle valutazioni dirette dello stato di degrado effettuate nella visita di dicembre[47]. Intanto le spese previste cominciarono a lievitare: per Angrogna, in particolare, rispetto alla perizia di Fagnani, quella di Gianone prevedeva un aumento di 250 lire rispetto alla somma già approvata di lire 5.702,84[48].

A questo punto, e forse inaspettatamente per l'interessato, giunse anche il contributo di mille lire ad Onofrio, autorizzato da Sua Maestà anche in relazione al torto non lieve che la Segreteria di Stato gli aveva rivolto escludendo il vescovado dalla gestione dei cantieri. Ma le parole con le quali la Segreteria di Stato trasmise l'ordine all'Azienda delle Finanze non furono tenere nei con-

---

[46] *Ibid.*, lettera del 14 febbraio 1846.

[47] *Ibid.*, *minute di calcoli, perizie presuntive e capitoli d'onere, schizzi ed appunti di Gianone.*

[48] ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 463, fasc. Pinerolo. *Parochie. Mandati provisorj spediti dall'Intendenza di Pinerolo a favore degli appaltatori delle opere autorizzate a dette chiese.*

fronti dell'architetto, accusato essenzialmente di aver progettato edifici troppo costosi[49].

Con il volgere al termine della stagione edilizia, tra settembre ed ottobre, si provvidero i mandati di pagamento agli impresari occupati nei cantieri statali, oppure, ai parroci[50]. Anche la parrocchiale di Angrogna venne finalmente edifi-

---

[49] *Ibid.*, Lettera della Segreteria di Stato del 14 maggio 1846: «Dopochè Sua Maestà si degnò di assegnare la somma di lire 50 mila per essere impiegati nelle riparazioni più urgenti delle quali abbisognano le chiese del regio patronato destinate al culto cattolico e le annessevi case parrocchiali o vicariali nella diocesi di Pinerolo, monsignore vescovo della diocesi medesima che di concerto con quel signor Intendente doveva far procedere all'esecuzione di dette riparazioni, credette conveniente di commettere all'ingegnere Onofrio di visitare gli edifizii annessi ai benefizii di regio patronato situati nelle valli di quella Provincia, e di proporre quindi le riparazioni che egli avrebbe riconosciute più urgenti. L'ingegnere predetto prese ad eseguire l'incarico affidatogli da quel vescovo, il quale gli promise che gli si sarebbe corrisposta la retribuzione di lire mille, mediante la quale avrebbe egli anche dovuto sorvegliare e collaudare le opere che si sarebbero eseguite. Per quanto io non abbia creduto di dover permettere che l'amministrazione si valesse dell'opera del predetto ingegnere, e molto meno che mandasse ad eseguimento li progetti che egli fece, e giusta li quali sarebbe stato necessario di spendere una somma maggiore del doppio di quella bilanciata, avuto tuttavia riguardo alla promessa fattagli dal vescovo, e ritenuto che nell'eseguimento dell'incarico da questi appoggiatogli dovette egli impiegare molto tempo e perlustrare tutte le località a segno che quando si dovesse soddisfarlo a pro rata di lavoro, e giusta la tariffa in vigore avrebbe potuto prendere una retribuzione foss'anche eccedente quella di cui si contentò per così dire a *cottimo* onde ottenere quell'incarico che gli venne poi rivocato, mi sono disposto a promuovere la sovrana autorizzazione per pagamento delle indicate lire mille a favore del predetto signor ingegnere, indipendentemente ben inteso dai fondi bilanciati per le suddette riparazioni che si stanno ora compiendo giusta le perizie demaniali ben note alla signoria vostra illustrissima. Tale pagamento essendo da Sua Maestà stato autorizzato nell'udienza del 2 di questo mese, io prego la signoria vostra illustrissima di voler disporre per la spedizione del relativo mandato a favore del signor architetto Onofrio». Si veda anche la lettera accompagnatoria del mandato, del 16 maggio (*ibid.*); qui Onofrio è definito architetto «della Città di Pinerolo».

[50] ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 463, fasc. Pinerolo. Parochie. *Mandati provisorj spediti dall'Intendenza di Pinerolo a favore degli appaltatori delle opere autorizzate a dette chiese.* L'elenco dei mandati provvisori di pagamento rilasciati dall'Intendenza di Pinerolo agli impresari delle riparazioni alle chiese e case parrocchiali della diocesi comprendeva: al 7 settembre 1846, a Bert Giovanni Battista impresario per la chiesa vicariale di Balboutet, lire 2.000; 9 settembre, a Chalvin Giovanni Giuseppe, vicario di La Rua (Pragelato) per la casa vicariale, lire 80; 12 settembre, a Bonnet Stefano parroco di Pourrières (Usseaux), lire 250; 14 settembre, a Merlo Guglielmo Vicario di Angrogna, per la chiesa, lire 215; 15 settembre, a Goutier Giovanni Battista vicario del Puj (Fenestrelle) per la casa, lire 200; 29 settembre, a Heritier G. F. impresario a Meano per Comune e chiesa parrocchiale, lire 1.066,66; 22 ottobre, a Morero Antonio impresario per Castel del Bosco (Roure), chiesa e casa parrocchiale, lire 1.155,25; Ghigo (Praly) chiesa e casa [senza altre indicazioni]; Salza, chiesa e casa, lire 521,50. Il fascicolo contiene inoltre: un pagamento del 24 gennaio 1846 all'ingegnere di prima classe del Genio Civile per la Provincia di Pinerolo Giacinto Dervieux, per verifica sul posto del muro proposto da Fagnani a Rodoretto, con lettera accompagnatoria del 28 gennaio 1846, e mandato in stessa data; un elenco pervenuto il 9

cata ex novo, seguendo il progetto dell'impresario Eugenio Gastaldi, durante le annate edilizie 1847, 1848, 1849. La vicenda venne in questi termini riassunta in una relazione non firmata della Segreteria di Stato del 24 gennaio 1848:

> A seguito della rappresentanza fatta da monsignor vescovo di Pinerolo sullo stato di evidente, e progressivo deterioramento in cui trovansi quasi tutte le chiese di regio patronato destinate al culto cattolico, e le annessevi case parrocchiali e vicariali di quella diocesi, Sua Maestà degnavasi nel 1844 di assegnare la somma di L. 50 mila per essere impiegati nelle riparazioni strettamente necessarie per rimettere quegli edifizii in istato di decente servizio. Fra le chiese parrochiali a cui benefizio erogarsi la citata spesa notavasi quella d'Angrogna per la concorrente di L. 5702.84. somma a cui ascendeva il calcolo della ricostruzione della medesima compilato dal signor Fagnani ispettore ingegnere delle regie Finanze: ma dalle osservazioni fatte dal vescovo di quella diocesi essendo risultato che le opere dal nominato perito demaniale proposto non corrispondevano ai bisogni della popolazione di quella parrochia notevolmente cresciuta di numero, dietro l'assenso di codesta regia Segreteria di Stato adottavasi il progetto redatto dal capo mastro Eugenio Gastaldi rilevante a lire 13.250. E deliberavasi quindi con atto del 29 agosto scorso anno l'eseguimento dei lavori in detta perizia contemplati per la somma ridotta a L. 12.858 a favore dello stesso capo mastro Eugenio Gastaldi autore del calcolo preventivo dal quale venivano regolarmente intrapresi e lodevolmente addotti a compimento[51].

Il vescovo di Pinerolo concorse per L. 3.000, il Comune di Angrogna per L. 520,03 e a carico delle Finanze vennero sborsate 9.327,97 lire; alla somma già stanziata di L. 5.702,84 andava quindi aggiunta la somma di L. 3.625,13. Per autorizzare la maggior spesa era necessaria la verifica del calcolo, e inoltre occorreva stanziare una somma per il pagamento dei periti collaudatori, l'ingegnere di seconda classe del Genio Civile per la Provincia di Pinerolo Luigi Ballocco e l'ingegnere Giuseppe Camussi, aiutante di seconda classe[52], incaricati del collaudo di tutte le opere eseguite alle chiese delle Valli.

---

dicembre 1846 di mandati dell'ottobre 1846, ed una serie di documenti relativi a mandati di pagamento da aprile a maggio dello stesso anno.

[51] ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 465, fasc. *Angrogna*, relazione del 24 gennaio 1848.

[52] *Ibid., relazione 24 gennaio 1848. Sul cantiere della parrocchiale*, v. inoltre ASTo, R, Archivio Sistemato, mazzo 463, fasc. Pinerolo. Parochie. Mandati provisorj spediti dall'Intendenza di Pinerolo a favore degli appaltatori delle opere autorizzate a dette chiese, mandato che contiene i pagamenti ad Eugenio Gastaldi per la prima rata della parrocchiale di Angrogna, 3 settembre 1847 e carteggi per mandati da maggio '46 a ottobre '47; *ibid.*, Lettera dell'Intendenza di Pinerolo all'Azienda Generale delle Regie Finanze; spedisce il mandato prov-

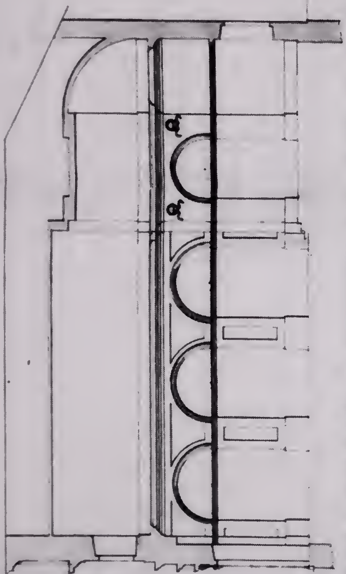
L'anno dello Statuto e della emancipazione dei Riformati vide in questo modo completarsi l'ultima fase della rioccupazione cattolica delle Valli per mano e borsa statale, espressa attraverso il consolidamento fisico e l'ampliamento dei luoghi di culto, ma sarebbe ingiusto trarne conclusioni sulla presenza di una effettiva volontà politica alla vigilia delle concessioni: si trattò anzi di una ben triste vicenda di diffidenze tra vescovo e Segreteria di Stato, tutta tesa, quest'ultima, a non permettere spese che non fossero più che ordinarie, e in un clima di malcelata insofferenza verso il pur indiscutibile patronato. L'utopia del parroco di Angrogna Costa, – i 2.200 valdesi della valle da convertire grazie ad un nuovo edificio di culto – nella sua ingenuità era ormai lontanissima dalla realtà, e il percorso della penetrazione "politica" del cattolicesimo nelle valli, seguiva già da tempo, e con scarse fortune, un'altra strada, quella dell'Ordine Mauriziano e del Priorato di Torre Pellice, innalzato tra il 1840 ed il 1844, per il quale, tuttavia, dal punto di vista architettonico, il destino fu simile: ad un primo progetto di Tommaso Onofrio del 1839, smontato con significative critiche dall'architetto di Carlo Alberto Ernesto Melano, seguì la realizzazione sulla base di un piano complessivo dello stesso Melano, intenzionalmente adatto, nella sua semplicità di linee, a calarsi in un clima culturale non favorevole agli sfarzi ed al trionfalismo del cattolicesimo, ben rappresentati, questi ultimi, dal grandioso progetto mai realizzato di Onofrio per la cattedrale pinerolese[53].

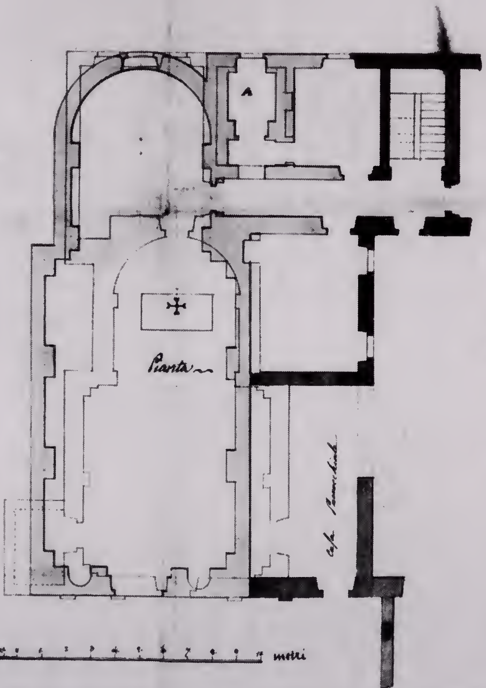
WALTER CANAVESIO

visorio di L. 4000 a favore del capomastro Eugenio Gastaldi impresario della costruzione della chiesa di Angrogna, in data 6 settembre 1847; mandato di pagamento all'Intendente di Pinerolo per pagamento effettuato a Gastaldi per prima rata dovuta per la ricostruzione della chiesa di Angrogna, 10 settembre 1847; altro mandato a Gastaldi per seconda rata, per opere aggiudicate con atto 29 agosto 1846, del 26 ottobre 1847. I periti vennero liquidati per i lavori ordinari nella primavera del 1848; per il cantiere di Angrogna, più impegnativo, il collaudo si ebbe soltanto nel dicembre del 1849 (*ibid.*, corrispondenza 26 gennaio, 7 marzo e 13 aprile 1848 e lettera della Segreteria di Stato del 21 dicembre 1849 con allegato il mandato di pagamento).

[53] Sulla costruzione del Priorato Mauriziano: la scheda specifica e la voce biografica dedicata ad Ernesto Melano in *Cultura figurativa e architettonica negli Stati del Re di Sardegna. 1773-1861*, a cura di E. Castelnuovo e M. Rosci, Torino, Regione Piemonte, 1980, vol. I, pp. 345-346, vol. III, pp. 1462-1464; *Priorato di Torre Pellice*, Cavallermaggiore, Gribaudo, 1989 (testi di V. Vergaro e C. Bertolotto), pp. 6, 14-15; *La chiesa di San Martino a Torre Pellice*, in P. DRAGONE, *Pittori dell'Ottocento in Piemonte. Arte e cultura figurativa 1830-1865*, Torino, Banca CRT, 2001, p. 132.

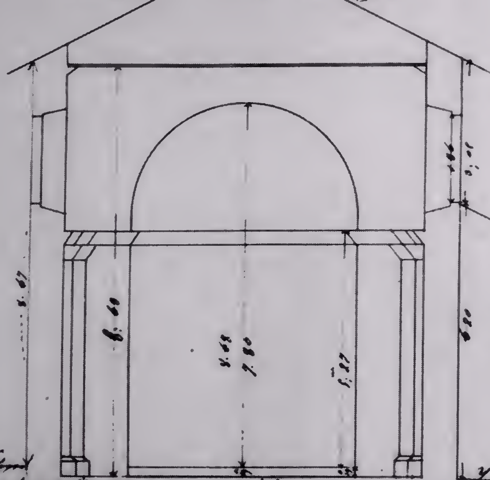
Progetto di Massima per la ricostruzione, ed ampliazione della Chiesa Parrocchiale d'Angrogna

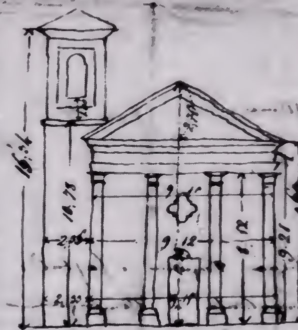


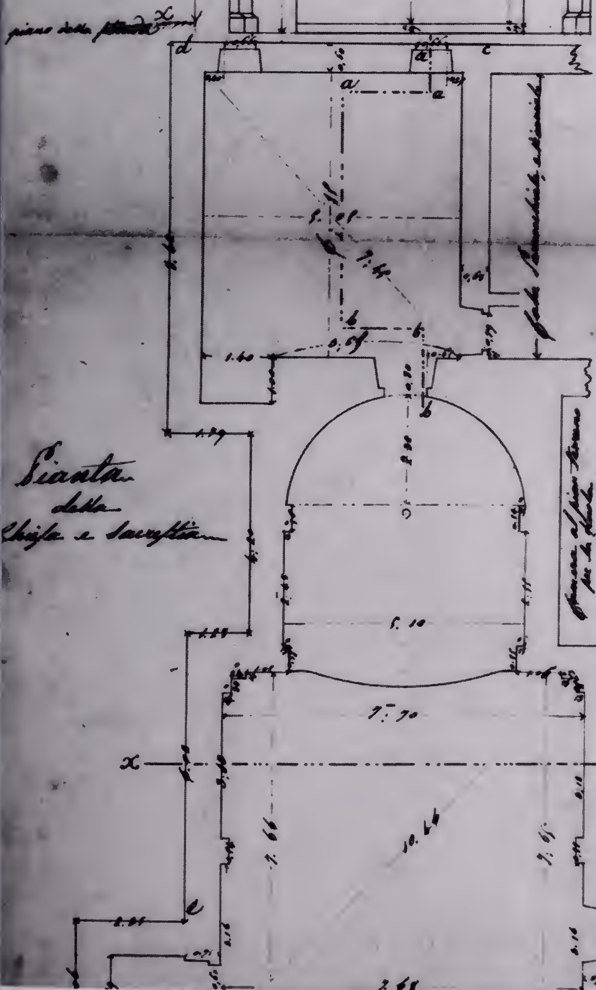




della parrocchiale di Angrogna (non realizzato), 24 giugno 1839







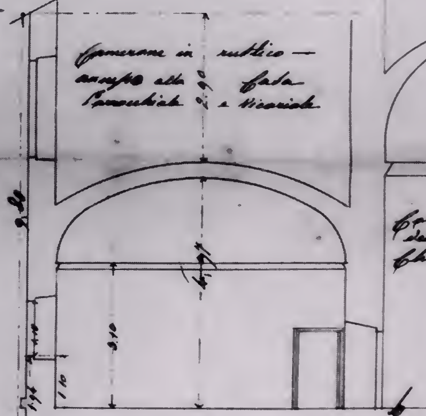
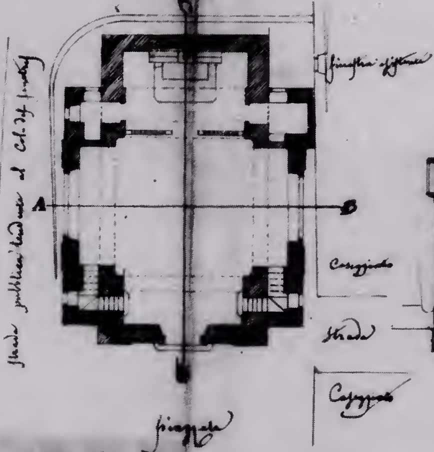
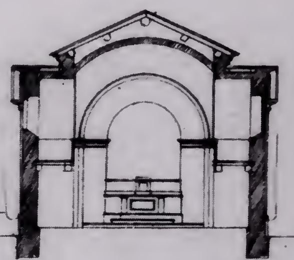


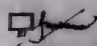
Fig. 2. Lorenzo Gianone, rilievo della vecchia chiesa parrocchiale di Angrogna, dicembre 1845 (AS.To, R, Genio Civile, *Chiese nelle Valli valdesi*);
Archivio di Stato di Torino, autorizzazione del 5/10/2002, prot. 6250/IX.4.1.

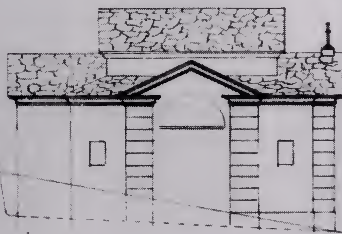












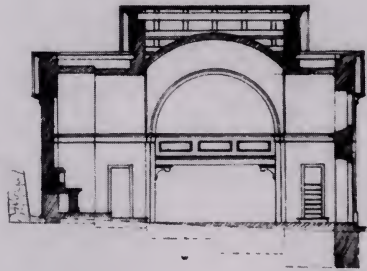




Fig. 4. Lorenzo Gianone, progetto della nuova chiesa di Balboutet, 1846 (AS.To, R, Genio Civile, *Chiese nelle Valli valdesi*); Archivio di Stato di Torino, autorizzazione del 5/10/2002, prot. 6250/IX.4.1.



Fig. 5. Lorenzo Gianone, Balboutet, chiesa parrocchiale.

Un evangelico protagonista del Risorgimento italiano: Costantino Reta*

La vita

«E non conviene egli d'ubbidire anzi a Dio che agli uomini?»[1], così Costantino Reta in una lettera piena di commosso amore verso l'anziano padre spiegava – adducendo una ragione estrema – la sua conversione al Protestantesimo e lasciava intravedere l'inclinazione a vivere intensamente le varie esperienze come la nota specifica della sua breve e tormentata vita di patriota ed esule. Nato a Genova nel 1814 in una famiglia di commercianti, Costantino Reta si dedicò con grande passione agli studi letterari ed espresse il suo forte sentimento civile impegnandosi come giornalista dell'«Eridano», una rivista letteraria che era nata nel 1841 con l'intento di dare voce all'opinione pubblica e cooperare al progresso sociale[2]. Dopo appena due anni, quest'esperienza si esaurì e Reta, insieme ad altri che non accettavano l'amarezza della fine della rivista, dette vita a «Il Telegrafo» che si occupò di arte, letteratura, poesia e che uscì per circa un anno, dal 4 gennaio al 20 dicembre del '43[3]. Dal '43 al '47 l'impegno del Reta si indirizzò alla costituzione di un grande giornale politico,

---

* Desidero dedicare questo articolo alla mia famiglia e ricordare, ringraziando con tutto il cuore, la preziosa collaborazione del prof. Domenico Maselli dell'Università di Firenze, che ha seguito questa ricerca dandomi alcuni suggerimenti molto utili. Desidero inoltre, ringraziare Gabriella Ballesio, archivista presso la Società di Studi Valdesi e la Tavola Valdese di Torre Pellice, e Cinzia Iafrate, bibliotecaria presso la Facoltà Valdese di Teologia di Roma, per la gentile sollecitudine con cui hanno molto giovato allo svolgimento del mio lavoro.

[1] Si tratta della lettera scritta in risposta al padre Giovanni Luca Reta, pubblicata su «L'Eco di Savonarola», n. 10, 1854, pp. 151-155, e su «La Buona Novella», III, n. 50, 13 ottobre 1854, pp. 737-743. La lettera del padre *A Costantino Reta suo padre dolentissimo* era apparsa sul giornale «L'Armonia della religione colla civiltà», VII, n. 118, 30 settembre 1854. Il passo che qui abbiamo citato è ripreso da *Atti degli Apostoli* 5,29.

[2] G. BUSTICO, *Giornali e giornalisti del Risorgimento*, Milano, Caddeo, 1914, pp. 91-92.

[3] Nel primo numero de «Il Telegrafo» apparve la presentazione del giornale scritta dal Reta, cfr. «Il Telegrafo. Effemeride italiana», I, n. 1, 4 gennaio 1843. Si veda anche G. BUSTICO, *Giornali e giornalisti del Risorgimento*, cit., pp. 92-100 e, dello stesso autore, *Costantino Reta e il giornale Il Telegrafo*, «Torino», XIII, 1933, n. VII, pp. 39-43.

«L'Alleanza»[4], ma proprio nel momento in cui il progetto era giunto alla sua fase conclusiva, egli abbandonò l'iniziativa per prendere parte nella veste di segretario redattore all'impresa del Risorgimento, dove lavorò solo per pochi mesi – dal dicembre 1847 al marzo 1848 – a causa del suo dissenso politico con il conte di Cavour[5]. Nel marzo del '48, si impegnò nella delineazione del nuovo progetto giornalistico de «La Libertà», che però non ebbe riuscita[6]. Così, nella lettera a Carlo Negroni del 20 marzo '48 annunciò di aver accettato la direzione de «Il Mondo Illustrato», una rivista torinese, uscita il 2 gennaio 1847 con l'ambizioso obiettivo di arrivare allo standard dei paesi del nord Europa nel campo dei giornali illustrati, ma anche con il non meno ambizioso tentativo di raggiungere le classi medio-basse ed educarle all'idea di nazione italiana[7].

«Il Mondo Illustrato» era infatti una rivista che seguiva la linea tracciata da Vincenzo Gioberti nel *Primato* e costituiva un sicuro punto di riferimento per quanti nella Torino di allora professavano idee democratiche e sentivano stringente la necessità di risolvere il problema dell'indipendenza italiana attraverso una confederazione di stati. Reta, con la sua direzione, si adeguò a questa linea politica e nei suoi articoli si sforzò di non trascurare nessuno dei temi della politica giobertiana da lui apprezzata e sostenuta[8].

---

[4] Sul giornale «L'Alleanza» si veda G. BUSTICO, *Giornali e giornalisti*, cit., pp. 102-107.

[5] Per quanto concerne la partecipazione del Reta al *Risorgimento* si veda G. BUSTICO, *Giornali e giornalisti*, cit., pp. 107-117; G. BUSTICO, *Costantino Reta*, «Il Risorgimento Italiano», v. XIII, 1920, fasc. 1-11, pp. 125-134. Si vedano inoltre in C. CAVOUR, *Epistolario (Anno 1847)*, a cura di N. Nada, Firenze, Olschki, 1978 la lettera di L. Franchi a Cavour datata 9 novembre 1847, p. 372; le lettere di Cavour al Des Ambrois del 18 e 27 novembre 1847, pp. 386-387, 416; lo scambio epistolare del 21 novembre 1847 tra Cavour e Reta, pp. 392-394. Si veda infine in C. CAVOUR, *Epistolario (Anno 1848)*, a cura di C. Pischedda, Firenze, Olschki, 1980, le lettere di Cavour a Giacomo Giovanetti dell'8 febbraio 1848, pp. 54-56, e a C. Reta del 26 o 27 febbraio 1848, pp. 91-92, cui seguirono le lettere di Reta, la prima datata Torino 1 marzo 1848, pp. 94-99, la seconda datata Torino 18 marzo 1848, pp. 118-119. La vicenda si chiuse definitivamente con la sostituzione del Reta alla redazione del giornale, cfr. lettera di Edoardo Soffietti a Cavour, datata 8 aprile 1848, pp. 142-143. Si veda infine, L. CHIAMA, *Inizio del giornale «Il Risorgimento»*, «Nuova Antologia», 52, fasc. 1091, 1 lug.1917, pp. 19-33; G. TORELLI, *Ricordi politici*, a cura di C. Paoli, Milano, Paolo Carrara, 1873, pp. 195-199.

[6] Notizie sul giornale «La Libertà» sono in BUSTICO, *Giornali e giornalisti*, cit., pp. 116-118.

[7] E. PASSAMONTI, *Il giornalismo giobertiano in Torino, nel 1847-1848*, in *Biblioteca Storica del Risorgimento italiano*, Milano-Roma-Napoli, Soc. Edit. Dante Alighieri di Albrighi Segati & C., 1914, pp. 23-37. Su «Il Mondo Illustrato» si veda anche BUSTICO, *Giornali e giornalisti*, cit., pp. 118-120.

[8] Si vedano gli articoli di fondo pubblicati dal Reta su «Il Mondo Illustrato», II, nn. 20-52, dal 20 maggio al 30 dicembre 1848.

La sua passione per le lettere si espresse anche in numerosi scritti di vario genere, attraverso i quali si dimostrò scrittore vivace e talvolta brillante, capace di trasmettere contenuti robusti sul piano morale, di toccare le corde più intime dell'animo umano con lo schizzo dei tratti di alcuni personaggi indimenticabili per la loro disarmante positività, oppure per la grandezza della loro personale tragedia risolta nella sublimazione dell'amore e nella consapevolezza che, alla fine, quel che conta è la vita che, pur non avendo dato la prosperità e il successo, accorda la speranza nel futuro e concede la possibilità di ancorarsi ai buoni intendimenti. Sono tutti questi temi che hanno fatto il successo di un romanzo come *Le Memorie di un Morto*, che certo non può essere annoverato tra i grandi capolavori della letteratura italiana dell'Ottocento, ma, decisamente, può essere considerato un'opera che ha allietato e incoraggiato tanti lettori.

L'impegno letterario del Reta ebbe inizio con *L'Ubique. Fantasticheria di Ponzio Ariolo, Accademico degli Infuriati*[9], una strenna letteraria in cui dava sfogo alla sua fantasia parlando di un viaggio per aria fatto per l'appunto dall'Accademico. Qualche anno più tardi, il Reta dava il suo contributo alla *Strenna Piemontese*[10] con due racconti. Si diede poi pensiero di rendere omaggio al personaggio più illustre della sua Genova scrivendo la biografia di Cristoforo Colombo[11], mentre con *Le Memorie di un Morto*[12] volle lodare le virtù «domestiche», innalzandole al rango di principio del progresso civile di un popolo, e, con il racconto *Illusioni e Disinganni*, inaugurò il genere della «letteratura marittima»[13]. Successivamente alla pubblicazione di queste opere, l'interesse letterario del Reta si orientò verso il genere teorico ed ideologico ed infatti abbiamo *Sulla Commedia del Cinquecento*[14], in cui esalta l'idea di un teatro nazionale italiano, *Ultimi Fatti*[15], una cronaca dei fatti avvenuti in Torino

---

[9] C. RETA, *L'Ubique. Fantasticheria di Ponzio Ariolo, Accademico degli Infuriati*, Torino, Tip. Cassone e Marzorati, 1841. Si veda inoltre, l'articolo di C. NEGRONI dello stesso titolo apparso sul giornale «Iride Novarese», V, n. 4, 25 gennaio 1841.

[10] *Strenna Piemontese*, Torino, Tip. Castellazzo, 1843.

[11] C. RETA, *Cristoforo Colombo*, in *Biografia iconografica degli uomini celebri*, Torino, 1845, Tipografia Baricco e Arnaldi.

[12] C. RETA, *Le Memorie di un Morto*, Torino, presso L. Conterno e Castellazzo, 1846; si veda anche la seconda edizione, *Perla, memorie di Don Barba*, Torino, Tip. Castellazzo e Vercellino, 1859; si veda infine la recensione di C. NEGRONI, *Le Memorie di un Morto raccolte e compilate da Costantino Reta*, «Iride Novarese», X, n. 22, 2 giugno 1846.

[13] Il racconto *Illusioni e Disinganni* venne pubblicato su «Il Mondo Illustrato», II, n. 36 (pp. 570-571) e n. 37 (pp. 586-577) del 9 e 16 settembre 1848, con la premessa che si trattava di una parte di un'operetta della quale però, non si ha alcuna notizia.

[14] C. RETA, *Sulla Commedia del Cinquecento*, s.n.t.

[15] C. RETA, *Ultimi Fatti. I Cinquecento – Il Sacro Cuore*, «Archivio Istorico Contemporaneo Italiano», 10 marzo 1848.

nel momento dell'espulsione dei Gesuiti, ed infine *Popolo Popolo*[16], in cui si sforza di dire al popolo che, dopo l'emanazione dello Statuto, è più che mai importante vigilare sulle conquiste fatte, affinché il movimento di emancipazione in atto non venga strumentalizzato per difendere o promuovere interessi estranei alla realtà popolare. *La politica di Vincenzo Gioberti*[17] è un opuscolo pubblicato in forma anonima, ma viene attribuito al Reta per la profonda concordanza che vi è tra la sua posizione politica a favore della Toscana e di Roma e l'avversione a Vincenzo Gioberti, manifestata in quest'opera proprio a motivo della sua proposta d'intervenire con le armi per ristabilirvi l'ordine. Vi si può infatti scorgere la delusione per il modo di agire di colui che, dopo aver fatto nascere tante speranze, si rivelava incapace di capire la nuova situazione ed alla luce dei fatti in cui Reta fu coinvolto durante il '49 – assumendosi la responsabilità del governo provvisorio di Genova e partecipando alla difesa della Repubblica romana – ci sembra del tutto condivisibile l'opinione di quanti lo ritengono autore di questo scritto polemico[18].

L'impegno politico del Reta, che aveva trovato espressione nella sua attività intellettuale, ebbe un riconoscimento prestigioso con la sua elezione a deputato del Parlamento Subalpino. Egli svolse tale incarico per due legislature consecutive, dall'8 maggio al 30 dicembre 1848 e dal 1° febbraio al 30 marzo 1849, ed inoltre, venne eletto anche per la terza legislatura, ma non venne ammesso alla Camera a causa della sentenza pronunciata a suo carico dal Magistrato d'appello di Genova il 24 luglio1849 per aver sostenuto il moto genovese del marzo-aprile '49[19].

---

[16] C. RETA, *Popolo Popolo*, Tipografia Sociale, 1848; si veda la recensione apparsa su «Il Mondo Illustrato», II, n. 19, 13 maggio 1848, p. 302.

[17] ANONIMO, *La politica di Vincenzo Gioberti. Considerazioni istorico-critiche*, Torino, Federico G. Crivellari e Comp., 1849. Si veda anche l'interpellanza del Reta su uno stampato intitolato *Il bombardamento di Roma*, nella *Tornata del 22 febbraio 1849*, in *Atti del Parlamento Subalpino*, I Sessione del 1849, dal 1 feb. al 30 mar. 1849, a cura di P. Trompeo, Torino, Eredi Botta, 1860, pp. 177-178.

[18] E. MICHEL, *Dizionario del Risorgimento Nazionale*, Milano, Vallardi, 1937.

[19] Per le notizie riguardanti il processo e la condanna a carico del Reta si veda F. ALIZERI, *Commentario delle cose accadute in Genova in marzo e in aprile 1849*, Genova, a cura del Comune, 1950, pp. 305-306, 308, 316-317. Sulla discussione in Parlamento svoltasi a riguardo della sua ammissione alla Camera, dopo che era stato condannato in contumacia alla pena di morte e alla privazione dei diritti civili, si veda la *Tornata del 6 agosto 1849*, in *Atti del Parlamento Subalpino*, II Sessione del 1849, dal 30 luglio al 20 novembre 1849, a cura di G. Galletti e P. Trompeo, Discussioni alla Camera dei Deputati, Torino, Eredi Botta, 1862, pp. 54-63. È interessante il parere espresso sulla questione da Cavour in una lettera al De La Rue del 7 agosto 1849, cfr. C. CAVOUR, *Epistolario, (Anno 1849)*, a cura di C. Pischedda, Firenze, Olschki, 1982, p. 212.

Durante la sua attività di parlamentare, Reta si occupò di svariati argomenti, dando prova di una notevole capacità propositiva e critica: nella discussione sui provvedimenti di sicurezza pubblica rileva che il rigore eccessivo della legge andrebbe a colpire la parte più debole dell'emigrazione lombarda[20], mentre a proposito del progetto di legge sulle iniziative di beneficenza per gli emigrati propone un emendamento onde lasciare la libertà di scelta della località dove abitare[21]. Si preoccupa anche di favorire lo sviluppo della città di Genova ed infatti propone la creazione di un «Istituto nazionale marittimo» ed appoggia il risultato della ricerca di Nicolò Poggi finalizzata ad eliminare il problema della continua mancanza di pesci nel mare di Genova[22].

Altri interventi molto importanti sono quelli riguardanti il progetto di legge per la concessione degli aiuti economici alle famiglie bisognose dei soldati e i provvedimenti per la sicurezza pubblica che, pur se restrittivi, sono condivisi dal Reta in nome della necessità della difesa dei valori costituzionali e della priorità della guerra[23], ed a proposito della guerra e dell'opportunità di affrontarla per vincere, Reta fa una petizione per l'attuazione di un congresso militare nazionale italiano con l'obiettivo di potenziare la forza militare per mezzo dell'unione. Tale congresso avrebbe dovuto, nelle intenzioni del Reta, ricevere il suo mandato dalle Assemblee elettive dei singoli stati[24]. All'indomani della sconfitta di Novara, sempre preso dalla stessa preoccupazione ed ignaro di quel che lo aspettava di lì a pochi giorni, lo ritroviamo a lottare in parlamento per l'assunzione della difficile misura della mobilitazione della Guardia Nazionale[25].

---

[20] Questo intervento sarà definito dal Brofferio la «prima prova», con cui desterà l'attenzione della sinistra. Cfr. A. BROFFERIO, *Storia del Parlamento Subalpino*, Milano, Natale Battezzati e C., 1866, v. II, pp. 112-9. Si veda anche la *Tornata del 18 novembre 1848*, in *Atti del Parlamento Subalpino*, Sessione del 1848, dall'8 maggio al 30 dicembre 1848, a cura di A. Pinelli e P. Trompeo, Roma, Eredi Botta, 1885, pp. 809-811.

[21] *Tornata del 27 novembre 1848*, in *Atti del Parlamento Subalpino*, cit., p. 911.

[22] Sulla proposta riguardante la costituzione dell'Istituto nazionale marittimo si veda la *Tornata del 22 dicembre 1848*, in *Atti del Parlamento Subalpino*, cit., pp. 1262-1266; sulla petizione di N. Poggi cfr. la *Tornata del 27 dicembre 1848*, *ibid.*, pp. 1289-1290.

[23] Per l'intervento di Reta nel dibattito sul progetto di legge riguardante l'erogazione dei sussidi alle famiglie dei soldati, cfr. *Tornata del 22 marzo 1849*, in *Atti del Parlamento Subalpino*, cit., p. 536. Per quanto riguarda il dibattito sull'adozione dei provvedimenti di pubblica sicurezza, si veda la *Tornata del 19 marzo 1849*, *ibid.*, pp. 452-453; la continuazione della discussione è nella *Tornata del 20 marzo 1849*, *ibid.*, pp. 507-508.

[24] *Tornata del 9 marzo 1849*, in *Atti del Parlamento Subalpino*, cit., pp. 360-363.

[25] L'iniziativa parlamentare per la mobilitazione della Guardia Nazionale è riportata nella *Tornata del 24 marzo 1849*, *ibid.*, pp. 542-555.

Ed a buon diritto, possiamo considerare la sconfitta di Novara come uno snodo fondamentale nella storia personale e politica di questo personaggio emblematico del nostro Risorgimento; anche in quest'occasione il Reta non si tira indietro ed affronta, esponendosi in prima persona, la nuova situazione che si è venuta a creare a causa di una sconfitta così difficile da accettare. La paura e le preoccupazioni suscitate dalla disfatta di Novara furono, infatti, la causa dell'insurrezione genovese, su cui sono stati condotti studi molto approfonditi che hanno messo in luce le motivazioni sociali, politiche ed economiche del malessere che è esploso nella disperazione e nella ribellione di quelle giornate, coinvolgendo il Reta, che partecipò al movimento della sua città fino al punto di entrare a far parte del governo provvisorio e pagare per questo il prezzo di un lungo esilio[26].

Nei giorni dell'insurrezione di Genova, Reta dimostrò coerentemente lo spirito patriottico e la sua profonda disposizione al servizio e tali sue peculiarità non risultano affatto sminuite dall'esito negativo di questa rivolta, nata in nome dell'antica gloria della città, ma anche di un amor patrio che chiedeva un atteggiamento energico e determinato nella lotta per l'unione e l'indipendenza dell'Italia. Con il generale Avezzana e l'avvocato Morchio, si assunse la responsabilità di far parte del Triumvirato che guidò la città in quel grave momento e restò fedele al suo mandato fino all'ultimo, quando Alfonso La Marmora, l'8 di aprile, era ormai riuscito a domare la ribellione di questa città che il 27 marzo aveva conosciuto la paura e l'umiliazione provocate dalla sconfitta di Novara e si era ribellata in uno scatto d'orgoglio e di vitalità patriottica[27].

---

[26] Tra le fonti utili per uno studio dell'insurrezione genovese del marzo-aprile '49, segnaliamo: A. La Marmora, *Un episodio del Risorgimento italiano*, Firenze, G. Barbèra, 1875; Alizeri, *Commentario*, cit.; Anonimo, *Della Rivoluzione di Genova nell'aprile 1849 esposta nelle sue vere sorgenti. Memorie e documenti* (con prefazione datata Marsiglia 1849), Italia, 1850, Tip. Dagnino; C. Pisacane, *Guerra combattuta in Italia negli anni 1847-49*, a cura di F. Di Tondo, Torino, Loescher, 1969, pp. 121-125. Tra i numerosi studi storiografici ricordiamo: C. Baudi Di Vesme, *Genova dal luglio 1848 all'aprile 1849 nella relazione del console francese e in altri documenti*, «Rassegna storica del Risorgimento italiano», XXXVI, 1950, pp. 56-86; M. degli Alberti, *I prodromi della Rivoluzione di Genova nel 1849*, «Nuova Antologia», 1 gennaio 1910, pp. 129-136; E. Di Nolfo (continuazione di E. Spellanzon), *Storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, Milano, Rizzoli, 1959, v. VI, pp. 664-686; E. Guglielmino, *Genova dal luglio 1814 al 1849*, «Atti della Regia Deputazione di storia patria per la Liguria», 1939, pp. 206-219; B. Montale, *Genova nel Risorgimento*, Savona, Sabatelli, 1979, pp. 90-100, 160-164; G. Perillo, *Comunismo, socialismo e cristianesimo nella stampa genovese fra il 1848 e il 1852*, «Movimento Operaio e Contadino in Liguria», IV, n. 6, 1958, pp. 171-184.

[27] Su Giuseppe Avezzana si veda G. Arzano, *Dizionario del Risorgimento Nazionale*, cit.; F. Sclavo, *Giuseppe Avezzana*, Roma, Tip. della Tribuna, 1905; su Davide Morchio, cfr. Poggi, *Dizionario*, cit.

Il fallimento dell'insurrezione trascinò il Reta prima a Marsiglia, poi a Roma e Malta[28], ed infine a Ginevra[29], dove visse l'importante esperienza dell'impegno per la fede evangelica, divenendovi responsabile di una Società evangelica italiana che costituì un modello di comunità con caratteri accentuatamente spirituali e democratici e che si orientò in senso congregazionalista[30].

[28] Alcune notizie molto interessanti sulle peripezie del Reta dopo la fuga da Genova sono in G. CONTESSA, *Momenti tristi illuminati con diversa luce. Una lettera di Vittorio Emanuele II ad Alfonso La Marmora ed una di Costantino Reta triumviro di Genova nel 1849 a Felice Govean*, in *Miscellanea di studi storici in onore di G. Sforza*, Torino, F.lli Bocca, 1920-1923, pp. 673-680. Sul periodo trascorso a Malta si vedano le lettere al fratello Edoardo, datate Malta 2 agosto 1849 (Istituto Mazziniano di Genova, cart. 60, n. 16663) e 24 agosto 1849 (Istituto Mazziniano di Genova, cart. 60, n. 16634); infine le lettere del 31 luglio e del 1 agosto 1849 ad Emanuele Celesia, in BUSTICO, *Costantino Reta*, cit., pp. 295-299, e del 1 novembre 1849 a Felice Govean sempre in CONTESSA, *Momenti tristi*, cit. pp. 673-676.

[29] Sul periodo ginevrino si vedano le seguenti lettere: 12 febbraio, 1 giugno, 21 settembre 1851, 27 maggio 1856, 6 novembre 1857 ad E. Celesia, in BUSTICO, *Giornali e giornalisti*, cit., pp. 299-308 del 22 maggio 1851 e del 22 dicembre 1852 alla cognata Ninetta (Istituto Mazziniano di Genova, cart. 26, n. 3083 – cart. 87 n. 20110), del 3 novembre 1855 al fratello Edoardo (Istituto Mazziniano di Genova, cart. 26 n. 3084).

[30] La conversione di Costantino Reta fu oggetto di un attacco del giornale cattolico «L'Eco del Monte Bianco» e della decisa reazione della stampa protestante. Si veda l'articolo *«L'Echo du Mont-Blanc» ed il Sig. Reta*, «La Buona Novella», II, n. 47, 22 settembre 1854, pp. 717-718; «La Luce Evangelica», I, n. 9, 30 settembre 1854, p. 65, dove apparve una *Protesta* del Reta che, nel n. 13 del 2 dicembre 1854, pp. 95-96, rispose anche alle accuse lanciategli dal «Cattolico», si veda infine il n. 14 del 16 dicembre 1854, pp. 105-106. Reta inoltre, aveva pubblicato due professioni di fede protestante, una apparsa sul «Diritto», n. 140 della quale, tra l'altro, si occupò la «Civiltà Cattolica», V, s. II, v. VIII, 1854, pp. 236-238, l'altra *La protesta di un pro-scritto e le polemiche dei fogli clericali*, Ginevra, 17 settembre 1853, apparve su «Italia e Popolo», IV, n. 264, 23 settembre 1854, p. 1042. Questa scelta religiosa dette vita ad un'intensa corrispondenza con il padre che iniziò con la lettera del padre *A Costantino Reta, suo padre dolentissimo. A Costantino Reta, suo padre dolentissimo* era apparsa sul giornale «L'Armonia della religione colla civiltà», VII, n. 118, 30 settembre 1854, p. 1. Seguì la risposta del figlio pubblicata su «L'Eco di Savonarola», cit., e su «La Buona Novella», cit., cui fece seguito la risposta di Gio. Luca Reta *Al mio carissimo figlio Costantino Reta*, pubblicata su «La Buona Novella», III, n. 52, 27 ottobre 1854, pp. 767-772, a sua volta seguita dalla lettera di Costantino apparsa su «La Buona Novella», III, n. 53, 3 novembre 1854, pp. 777-784, con il titolo *Lettere d'un Figliuolo a suo padre*. Notizie molto importanti sull'ambiente religioso ginevrino e sull'attività del Reta nella Chiesa evangelica italiana sono in V. VINAY, *Luigi Desanctis e il movimento evangelico fra gli italiani durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1965, pp. 152-195; V. VINAY, *La Chiesa evangelica degli esuli italiani a Ginevra*, in *Ginevra e l'Italia*, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 713-769; G. LUZZI, *La Chiesa evangelica italiana a Ginevra (Ricordi)*, «Rivista Cristiana», XXIX, n. 4, Firenze, 1912, pp. 244-250. La professione di fede della Chiesa evangelica italiana di Ginevra venne pubblicata su «La Luce Evangelica», I, n. 16, 20 gennaio 1855, pp. 124-125; per l'aspetto organizzativo cfr. «La Luce Evangelica», I, n. 17, 3 febbraio 1855, pp. 132-133. Il documento costitutivo della Chiesa Evangelica di Ginevra è pubblicato nel citato articolo di G. LUZZI e ne «La Luce Evangelica», I, n. 15, 5 gennaio 1855, pp. 114-115. Per una inquadratura generale del mondo evangelico

Ed è sempre a Ginevra che viene alla luce la sua opera più importante, *La Scienza Nuova*.

Se il periodo dell'esilio risultò fecondo sul piano intellettuale e spirituale, esso fu tuttavia contrassegnato da notevoli difficoltà di carattere economico, ma soprattutto, dalla problematicità della sua condizione di esule e proscritto che lo espose ai violenti attacchi dei suoi avversari politici, i quali ricorsero anche all'arma della diffamazione, da cui Reta si difese con fierezza[31]. Ed è la fierezza dell'uomo onesto che vediamo nella lettera al Sindaco di Genova, Antonio Profumo, scritta da Marsiglia in seguito all'accusa lanciatagli da «Il Risorgimento» di aver approfittato della sua carica di Triumviro del Governo Provvisorio genovese per arricchirsi:

> Un giornale di Torino ha la sfrontatezza di dire che io uscii Banchiere. Sul mio onore giuro al Municipio che entrai a palazzo con tre scudi del mio nella borsa, e ne uscii con due avendo dato il terzo per mancia ad un soldato che mi portò una buona notizia[32].

Durante il soggiorno nella città di Marsiglia, dunque, ci troviamo di fronte ad un uomo afflitto dal problema della miseria ed angosciato dal bruciante ricordo della disavventura vissuta a Genova, ma ancora pieno di energie e di orgoglio che, dopo aver lasciato Marsiglia, riverserà senza risparmio nella partecipazione alla difesa della Repubblica romana. A Roma, il 3 giugno, prese parte ai combattimenti del *Vascello*, dove vide morire tanti valorosi soldati di Garibaldi e, nei giorni successivi, vigilò le mura della città, in quanto l'Avezzana aveva stabilito che prestasse la sua opera al Ministero della guerra:

> Con questo il pericolo si accrebbe. Ogni sera andavamo a passare qualche ora con Garibaldi per visitare i posti avanzati. Oh quanto desiderio di potervi intrattenere a lungo di questo eroe[33].

---

durante il Risorgimento si veda D. MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, Torino, Claudiana, 1974; G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Milano, Il Saggiatore, 1989, Torino, Claudiana, 1998².

[31] «Il Risorgimento», II, n. 410, 24 aprile 1849 pubblicò un articolo con cui Reta intendeva difendersi dalle accuse diffamatorie che gli venivano rivolte. A favore del Reta intervenne anche la «Gazzetta del Popolo», II, n. 94, 19 aprile 1849, il n. 98 del 24 aprile 1849 in cui apparve una *Dichiarazione* del Reta e il n. 102 del 28 aprile 1849, in cui Reta viene difeso dagli attacchi del Prati che viene a sua volta accusato di ingratitudine.

[32] La lettera, datata Marsiglia, 16 aprile 1849, è conservata presso l'Istituto Mazziniano di Genova (cart. 36 n. 6877).

[33] *Lettera a Felice Govean*, in CONTESSA, *Momenti tristi*, cit. Su Felice Govean, che ideò e realizzò «La Gazzetta del Popolo», cfr. A. CORBELLI, in *Dizionario del Risorgimento Nazionale*, cit. Sul ruolo svolto da Garibaldi nella difesa della Repubblica romana si vedano *Le Memorie di*

Alla caduta della città, Reta, insieme all'Avezzana, prese la via di Malta con l'amara consapevolezza che la sconfitta non era il frutto del valore dei francesi, ma della forza degli interessi in campo, cioè a dire, dell'efficacia degli intrighi dei francesi e della Chiesa.

A Malta il Reta visse un periodo assai difficile, perché alla precarietà della sua condizione di esule, si sommò una malattia molto acuta, che lo indebolì molto, senza, tuttavia togliergli la forza di lottare per il futuro della sua famiglia e di cominciare a progettare l'impianto della *Scienza Nuova*, opera alquanto importante del periodo ginevrino.

A Ginevra il Reta, tra i mille problemi legati al suo inserimento professionale e alla scelta religiosa che lo allontana dal padre e lo rende bersaglio di calunnie e aggressioni, continua a vivere nella afflizione e nella miseria[34], ma riceverà un aiuto che, nella grande difficoltà del momento, gli gioverà molto, senza tuttavia affrancarlo del tutto dalla sua condizione. Cavour infatti, accantonati i dissensi che lo avevano allontanato dal suo collaboratore, intervenne in suo favore e Reta gli scrisse una lettera colma di riconoscenza per gli aiuti ricevuti e arricchita dalla promessa di rendersi degno della grazia. Si tratta di un documento molto importante perché prova in modo inequivocabile la scelta non rivoluzionaria e non violenta compiuta dal Reta in ordine all'orientamento del processo di lotta per l'unità e l'indipendenza dell'Italia.

> Mi basteranno poche parole ad esprimere la mia gratitudine all'Eccellenza Vostra: alla quale dirò solamente che essa è uguale alla grandezza del sollievo fisico e morale che ne conseguii. Dico fisico perché il beneficio dell'Eccellenza Vostra non poteva tornarmi più opportuno quanto nelle mie strettezze presenti; aggiungo morale perché il vedermi segno all'indifferenza di molti dai quali io m'aspettava qualche simpatia, mi fa riconoscere tutto il prezzo di quella che raccolsi dove, nonché trovare indifferenza, avrei dovuto esser dimenticato. Ma gli animi veramente nobili si dimostrano alla prova.

Garibaldi, Bologna, Cappelli, 1932, pp. 267-324. Si veda anche G. GARIBALDI, *Epistolario*, a cura di L. Sandri, v. II, 1848-49, Edizione Nazionale degli scritti di G. Garibaldi, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, 1978.

[34] Le notizie relative alle difficoltà legate al suo inserimento professionale e quindi economiche, si trovano nelle lettere alla cognata Ninetta del 22 maggio 1851 e del 22 dicembre 1852 e al fratello Edoardo del 3 novembre 1855, cit. Sulle tensioni provocate dalla conversione di Costantino all'interno della famiglia Reta, che contribuiranno ad accrescere il dolore del nostro esule, possiamo trovare utili ragguagli nella lettera del padre Gio. Luca Reta al figlio Edoardo (assai vicino alle idee di Costantino), datata Torino 12 novembre 1853, conservata presso l'Istituto Mazziniano di Genova (cart. 87 n. 20128).

> Prego pertanto l'Eccellenza Vostra a voler gradire le vive grazie del mio cuore, sia pel sussidio, sia per la commendatizia. Grazie che io indirizzo all'uomo privato e generoso, quanto al Ministro il quale si mostrò commosso al racconto delle mie sventure. A queste che son molte e gravi io non oso invero cercar sollievo in una grazia che mercè l'alta protezione dell'Eccellenza Vostra e la magnanimità del Principe potrei forse lusingarmi di ottenere, ma studio di meritarla con una vita aliena da qualunque intrigo e dedicata esclusivamente ai miei doveri di padre. Altro non aggiungo perché so quanto sia prezioso il tempo dell'Eccellenza Vostra, massime in questi tempi difficili. Le conceda Iddio di sormontarli felicemente e di guidare a buon porto la Nave in cui stanno raccolte tutte le speranze d'Italia. Con questo voto mi pregio rassegnare all'Eccellenza Vostra i sensi del mio profondo ossequio[35].

Anche in questa lettera, come nelle altre scritte ai familiari, è presente lo sconforto dell'esule per gli errori fatti e i soprusi subiti, ma ancor più per la lontananza dalla sua patria. Di certo egli poté alleviare tale sofferenza facendo ritorno in Italia almeno due volte prima dell'emissione del decreto di grazia n.184, che secondo Sanfilippo avvenne il 7 settembre 1857[36]. Abbiamo difatti due lettere inviate a Cavour che, in modo esplicito, asseriscono il ritorno in Italia di Costantino Reta prima di questa data[37]. In entrambe queste lettere, scritte in Italia, il Reta manifesta apprensione riguardo ad un esilio che sembra non avere termine, ma la sua preoccupazione risulta attenuata dalla certezza di avere il vecchio amico[38] dalla sua parte e dai primi segnali positivi che lo riguardano e che sembrano alleggerire il peso e le conseguenze dell'errore di gioventù fatto a Genova[39].

---

[35] La lettera, datata Ginevra 19 gennaio 1852, è conservata presso l'Archivio di Stato di Torino nella serie «Carte Cavour».

[36] P. SANFILIPPO, *Costantino Reta. Triumviro del governo ligure nel 1849*, Genova, Lanterna, 1978, p. 27.

[37] Si tratta di due lettere conservate presso l'Archivio di Stato di Torino nella serie «Carte Cavour», una scritta con tutta probabilità alla fine del 1856, l'altra, datata Torino, 22 luglio 1857.

[38] Secondo quanto riportato nel diario di Cavour i due si conoscevano già dal 1842; cfr. Fondazione Cavour di Santena – Archivio Camillo Cavour, segnatura Q VIII.

[39] Reta espresse il suo pentimento per aver partecipato al moto genovese e il suo rammarico per la «foga giovanile» che lo aveva fatto precipitare «in fondo alla sventura» nella lettera cit., scritta al Cavour probabilmente alla fine del 1856. Sempre in questa lettera Reta parla di un provvedimento di amnistia che gli fa ben sperare per un futuro ritorno in Italia. Nel periodo della sua permanenza a Ginevra, Reta inviò dall'Italia a Cavour le due lettere citate riguardanti la sua collaborazione all'impresa della Compagnia Translatlantica. L'esistenza di questa ditta è attestata da alcuni documenti conservati presso la Fondazione Cavour di Santena. Si tratta di un appunto di Cavour in cui si parla di un'impresa di vapori postali che collegavano New York a Genova (Ar-

La morte lo colse prematuramente il 18 aprile del 1858, togliendogli la gioia di poter fare ritorno in patria e facendogli lasciare la moglie e cinque bambini in tenera età che «poveri di beni di fortuna»[40], vennero aiutati dall'amico Luigi Desanctis e dalla Bourse Italienne[41], ma in Italia l'avvenimento venne preso in considerazione soltanto da «Il Piccolo Corriere d'Italia», organo della Società Nazionale[42].

Così, se l'esilio lo aveva privato della possibilità di partecipare in prima persona alle vicende della lotta per l'unità e l'indipendenza dell'Italia, la morte precoce non gli fece nemmeno assistere ai progressi che di lì a poco avrebbe compiuto la causa per cui tanto si era sacrificato.

La conversione e il cammino nella nuova comunità di fede

Secondo quanto affermato da Tito Chiesi nella biografia di Luigi Desanctis, scritta nel 1870, sappiamo che il Reta contrasse amicizia con il colto evangelizzatore e con Bonaventura Mazzarella, ricevendo in tal modo una spinta decisiva nel cammino che lo avrebbe condotto sulla via della conversione

chivio Camillo Cavour Q 36.9). Vi sono poi alcune lettere che documentano l'operatività della Compagnia: lettera datata Genova 7 settembre 1843 di E. De La Rue a Cavour; cfr. Archivio Camillo Cavour, cass.13, Emile De La Rue, 6. Lettera datata Torino 29 giugno 1856 da Rosa Salvezza; cfr. Archivio Camillo Cavour, cass. 19, Rosa Salvezza (postulante). Lettera datata New York 22 luglio 1856 di Giuseppe Valerio, console sardo a New York, che dà la notizia a Cavour dell'avvenuta spedizione del «Journal de Commerce», informando altresì che la ditta da lui fondata si occupava di acquisti di partite di tabacco, di manufatti di seta ed aggiungeva di aver trovato un banchiere americano disposto ad occuparsi dell'agenzia dei vapori transatlantici; cfr. Archivio Camillo Cavour, cass. 21, Giuseppe Valerio, console sardo a New York. Cavour rispose al Valerio con una lettera datata Torino 10 agosto 1856, in cui dice di aver ricevuto il giornale ed esprime fiducia nelle capacità di Valerio; cfr. C. CAVOUR, *Epistolario (Anno 1856)*, a cura di C. Pischedda e M. L. Sarcinelli, Firenze, Olschki, 1992, p. 681. Infine vi è una lettera dell'agente della Compagnia Translatlantica a Genova, Peter Koster, datata Genova, 19 giugno 1857; cfr. Archivio Camillo Cavour, cass. 15, Peter Koster, agente della C.ia Translatlantica. La collaborazione di Reta a questa impresa è documentata dalla lettera inviata a Cavour, datata Torino, 22 luglio 1857, cit., in cui nobilmente dichiara di volersi fare da parte per lasciare il posto di segretario della Società all'amico N. Accame.

[40] «La Buona Novella», VII, n. 8, s. II, 30 aprile 1858, pp. 130-131; ALETE (Tito Chiesi) nella sua *Biografia di Luigi Desanctis*, Firenze, Claudiana, 1870, dice che il Reta morì di «malattia di petto» (p. 43).

[41] VINAY, *La Chiesa evangelica*, cit., p. 761.

[42] «Il Piccolo Corriere d'Italia», III, n. 17, 25 aprile 1858, p. 97.

all'Evangelo[43]. Questa testimonianza ha, in effetti, un valore storico di notevole importanza perché Reta verso il Desanctis nutrì sempre sentimenti di fraterna amicizia e di stima che possono giustificarla pienamente e perché i due per un certo periodo, come vedremo in seguito, collaborarono nell'opera della fede. Tuttavia, ad un esame approfondito della vicenda storica del Reta, non possiamo non accorgerci di come il periodo precedente all'incontro con il Desanctis sia costellato da tutta una teoria di frammenti che risultano preziosi per comprendere quanto sia stato ricco di spunti per una riflessione sulla fede il contesto in cui si è svolta la sua storia personale. La situazione politica in Italia è tale che un uomo colto e impegnato nella realtà del suo tempo, quale fu il Reta, arriverà ben presto a porsi delle domande che si riflettono anche sul suo pensiero religioso. Infatti, già nel '48 il Reta aveva affermato, in un suo articolo, che il potere temporale del papa è incompatibile con lo sviluppo dell'Italia, mentre in un altro articolo analizzando le conseguenze negative del potere temporale sulla missione spirituale del papa – che ha ormai perso il suo senso più alto e vero – giunge ad affermare che ciò è potuto avvenire solo a causa dell'ignoranza e della pazienza del popolo che, tuttavia, non è ottusità. Pertanto, la Chiesa se vorrà riconquistare la fiducia della gente dovrà riavvicinarsi al Vangelo e allo spirito del cristianesimo delle origini[44]. Viene da domandarsi se Reta non pensasse a stabilire un contatto più naturale ed autentico tra il popolo e la Chiesa quando, durante il moto di Genova, cercò di coinvolgere il clero proprio perché predicasse al popolo e si adoperò a costituire il *Corpo degli ecclesiastici* con l'intento di creare una vicinanza nelle azioni e negli ideali[45].

Di lì a poco la vicenda del Reta verrà toccata dalla sua seconda esperienza rivoluzionaria, quella romana, sulla cui portata dobbiamo ricordare con Giorgio Spini che proprio tra gli uomini che difesero la Repubblica romana e che lottarono in modo palese contro il Papato, si diffusero in modo significativo le conversioni al Protestantesimo, contribuendo in tal modo a determinare una relazione inscindibile tra la causa nazionale italiana e lo spirito missionario dei

[43] Sulla figura e l'opera di Luigi Desanctis si veda ALETE (Tito Chiesi), *Biografia di Luigi Desanctis*, Firenze, Claudiana, 1870; A. GAVAZZI, *Cenni biografici del dottor Luigi Desanctis*, Firenze, Tip. V. Sodi, 1870, e, infine, VINAY, *Luigi Desanctis*, cit.

[44] C. RETA, *Sulla condizione presente*, «Il Mondo Illustrato», II, n. 35, 2 settembre 1848, pp. 545-546. Il secondo articolo in cui possiamo ravvisare l'espressione del desiderio di una vita religiosa più aderente alla genuinità del messaggio cristiano delle origini e di una maggiore spiritualità nell'ambito della Chiesa Cattolica, tutti temi che, come sappiamo furono presenti e sviluppati nell'ambito del movimento evangelico, sorto all'interno del Cristianesimo Protestante apparve con il titolo *Il Papa* su «Il Mondo Illustrato», II, n. 50, 16 dicembre 1848, p. 786.

[45] ALIZERI, *Commentario*, cit., pp. 267-268.

protestanti. Anche per il Reta deve essere andata così se dopo poco, scrivendo al fratello Edoardo da Malta, afferma di avere «agli occhi degli eretici» il grosso peccato di aver combattuto contro il papa[46].

La conversione è di fatto avvenuta. Non è l'unico caso, perché in generale, dopo le infuocate e potenti vicende che segnarono il '49, per gli uomini della sinistra democratica, la simpatia per il mondo protestante, se non proprio l'incontro nell'intimo rigore della conversione, fu la regola: Carlo Arduini, Odoardo Bassanelli, Luigi Bianchi, Alessandro Gavazzi, Bonaventura Mazzarella, Vincenzo Albarella, Teodorico Pietrocola Rossetti, Ottavio Tasca e il nostro Costantino Reta, sono tutti uomini che, dopo aver partecipato ai moti del '49, si ritrovarono esuli e si avvicinarono alla spiritualità dei protestanti, traendone nuovo slancio per la prosecuzione della lotta politica[47].

Per quanto riguarda il Reta, non possiamo collocare in modo preciso la sua conversione in un momento o in una situazione della sua vita, poiché i dati documentali di cui disponiamo non ce lo consentono, ma, come già abbiamo accennato, tutto porta a giudicare il periodo trascorso nella difesa della Repubblica romana fondamentale nella sua evoluzione spirituale. Infatti, considerando la situazione romana del '49, notiamo che il Reta può avere ricevuto un'enorme quantità di spunti e informazioni, interessanti dal punto di vista della genesi della sua conversione. I radicali cambiamenti che erano avvenuti a Roma avevano incoraggiato la nascita e la diffusione di numerose iniziative religiose alternative al Cattolicesimo romano, iniziative che erano prevalentemente costituite dall'invio di giornali ed uomini di fede protestante che, insieme a personaggi rappresentativi dell'esigenza di un rinnovamento spirituale congiunto a quello civile e politico, come Ugo Bassi, sollecitavano l'animo dei patrioti ad assumere una posizione innovatrice anche rispetto al problema religioso[48].

Anche la figura del padre Gavazzi, che nel suo giornale «Cronaca dell'Assemblea», parlava di «socialismo di carità non di diritto» può essere rivelatrice dell'ascendente che l'ambiente romano può aver esercitato sul pensie-

---

[46] Lettera di Costantino Reta al fratello Edoardo, datata Malta 24 agosto 1849, cit.

[47] SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., pp. 225-228, 235-241.

[48] Sul periodo trascorso a Roma si consiglia la lettura di VINAY, *Il Nuovo Testamento della Repubblica Romana (1849)*, «Protestantesimo», XI, n. 1, 1956, pp. 5-24. Si veda anche di G. MAZZINI, *A Pio IX, Pontefice Massimo*, v. XII, *Politica*, Edizione Nazionale, Imola, Coop. Tip. Ed. P. Galeati, 1922, pp. 225-233. Sulla Repubblica romana si vedano: M. MORIGI, *Gloria alla Repubblica Romana: compendio della Repubblica Romana del 1849*, Ravenna, Moderna, 1986; O. MANNI, *Il popolo romano e la Repubblica del 1849*, Roma, I quaderni de «La Città», 1989; R. RINALDI, *Roma 1849: estate di gloria*, Roma, Nuova Ed. Spada, 1988.

ro politico del Reta[49]. Quindi, quasi certamente, l'incandescenza dell'esperienza repubblicana romana preparò il terreno per la sua aperta adesione al movimento evangelico, che forse avvenne proprio a Malta, dove il Reta potrebbe essersi avvicinato alla Chiesa Evangelica[50] e che, sicuramente, coincise con l'inizio della stesura della *Scienza Nuova* in cui la critica al conservatorismo religioso è molto forte.

Dopo aver lasciato Malta, Reta, come tanti altri esuli, raggiunse Ginevra, dove visse la restante parte della sua vita nella profusione delle sue energie a beneficio della Chiesa Evangelica italiana di Ginevra, nata in seguito al massiccio afflusso di esuli italiani in questa città aperta e tollerante. A Ginevra infatti, dopo l'avvento al potere del radicale Fazy, l'Eglise Nationale aveva ricevuto una costituzione democratica che, attribuendo il governo della Chiesa ad un Concistoro prevalentemente laico, aveva prodotto riflessi significativi sui compiti della «Compagnie des Pasteurs». Peraltro, l'ambiente religioso ginevrino era stato trasformato dalla diffusione dell'Illuminismo e dall'influenza del Risveglio e, in questo contesto, la riforma del Fazy aveva svolto una funzione distensiva fra le comunità del Risveglio e la Chiesa Nazionale, tradizionalmente considerata chiusa rispetto alle varie istanze di rinnovamento e di libertà religiosa, che invece, come abbiamo detto, circolavano copiosamente. Nell'estate del 1848, questo fermento culturale e religioso approdò alla formazione di una Eglise Evangélique Libre, sorta con il concorso della Chiesa della Pélisserie, della Société Evangélique, della Comunità dell'Oratoire e della Scuola di Teologia, di alcuni membri della Chapelle du Témoignage e della Chiesa Nazionale[51]. La nuova realtà della Chiesa Libera assunse dalla comunità della Pélisserie uno spiritualismo segnato dalla disposizione a sentire in tutta la sua importanza il sacerdozio universale dei credenti e dalla negazione del ministero pastorale, e quindi dette una risposta positiva alle esigenze religiose dei tanti esuli italiani. All'interno della Chiesa Evangelica Libera prese forma, oltre all'attività di tipo missionario tra i rifugiati di cultura cattolica, il progetto del Comité Italien-Suisse per l'evangelizzazione dell'Italia, guidato dal colonnello Tronchin che, tra le sue prime iniziative, chiamò da Malta il Desanctis per guidare la comunità evangelica italiana[52]. Questi lavorò alacremente per organizzare la vita liturgica

---

[49] F. FONZI, *I giornali romani del 1849*, «Archivio della Società romana di Storia patria», s. III, v. III, LXXII, fasc. I-IV, 1949, p. 112.

[50] SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 240.

[51] MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, cit., pp. 35-39; VINAY, *Luigi Desanctis*, cit., pp. 152-154; VINAY, *La Chiesa Evangelica degli esuli*, cit., pp. 713-714.

[52] MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, cit., p. 47.

e spirituale della comunità, per attribuirle chiari riferimenti di carattere dottrinale e per preparare i futuri missionari per l'Italia.

Nel 1852 giunse anche Bonaventura Mazzarella sul quale il colonnello Tronchin contava molto per realizzare i suoi progetti riguardanti l'evangelizzazione tra gli italiani di Ginevra[53]. Quando, nell'agosto 1852, il Desanctis venne licenziato dal Comité Italien-Suisse per aver presentato alla Tavola Valdese la domanda di iscrizione alla Chiesa Valdese e di consacrazione al ministero, Mazzarella divenne il punto di riferimento della Comunità italiana. Tuttavia, non gli fu facile prendere il posto del Desanctis e così, non molto tempo dopo, abbandonò Ginevra alla volta di Genova per accogliere l'invito che gli era stato rivolto da Paolo Geymonat[54].

Le partenze del Desanctis, prima, e del Mazzarella, poi, avevano lasciato la comunità italiana in una situazione difficile che pose in primo piano la figura di Costantino Reta, il quale aveva già svolto una funzione di tutto rilievo all'interno della comunità collaborando con il Desanctis nella redazione del nuovo innario evangelico. Il Desanctis, infatti, non trovava adeguato per il culto della nuova comunità, né l'innario usato dalla Chiesa italiana di Malta, né quello della comunità di Londra, pertanto, con l'aiuto del Mazzarella e del Reta, mise mano alla composizione di una nuova raccolta che risultasse il più possibile affine nello stile e nei contenuti agli inni cantati nelle chiese ginevrine. Il lavoro venne svolto con fervente impegno ed infatti nel 1853 la Chiesa italiana pubblicava il volume *Cantici Sacri ad uso dei Cristiani d'Italia* che comprendeva molte versioni poetiche composte dal Reta[55].

---

[53] Su Bonaventura Mazzarella si veda G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Messina, Principato, 1917; G. VULCANO, *Bonaventura Mazzarella, patriota e uomo politico*, Lecce, Tip. La Modernissima, 1948; S. MASTROGIOVANNI, *Un riformatore religioso del Risorgimento: Bonaventura Mazzarella*, Torre Pellice, Claudiana, 1957; G. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, Torino, Claudiana, 1971.

[54] SPINI, *Risorgimento e Protestanti*, cit., p. 240; VINAY, *La Chiesa Evangelica*, cit., p. 760.

[55] *Cantici Sacri ad uso dei Cristiani d'Italia*, de Schmid aux Eaux-Vives, 1853; SANFILIPPO, *Costantino Reta*, cit., pp. 23-24, riporta l'elenco dei diciannove inni composti, adattati e tradotti dal Reta, mentre, VINAY, *Luigi Desanctis*, cit., pp. 181-182, menziona soltanto gli otto inni esplicitamente composti dal Reta: *O Re straziato e affranto...* (Lutero); *Sorse Cristo dalla morte...* (melodia gallese); *Dal fondo del mio duolo...* (melodia di J. S. Bach); *Come di selva annosa...* (C. Malan); *Tu che nostre rie catene...* (A. Zwissig); *Camminar al tuo cospetto...* (melodia tedesca); *Quanto è lieve o Re del cielo...* (H. Smart); *Mio Signor amar Te solo...* (melodia morava). Gli altri inni citati dal Sanfilippo sono: *Dio che apristi il mare ai figli...*; *Oh! perché non m'è dato...*; *Ver le sedi mie celesti...*; *Deh! mi dà ch'io non respiri...*; *Signor, ahimè! ch'io sono...*; *Quest'anima che geme...*; *Chi riposa in Dio...*; *Dal profondo dell'alma commossa...*; *Ahi sovente altra prece Signore...*; *Incomparabil bene...*; *Non è morir quel volo...*. Il colonnello Tronchin parlò dell'innario in molte lettere inviate a J. P. Meille (25 novembre 1851; 18 febbraio 1852; 6 gennaio

Ogni inno era corredato da una sua particolare melodia musicale, di cui si era occupato il maestro Centerani, e questo era la prima volta che accadeva nell'ambito della realtà evangelica italiana, perciò l'«Innario ginevrino» venne molto apprezzato e riscosse un notevole successo, tant'è vero che molti di essi apparvero anche in raccolte successive[56].

Dopo la partenza del Desanctis, che, secondo Reta, lasciò a Ginevra «un vuoto incolmabile»[57], e quella del Mazzarella, il nostro amico continuò ad occuparsi della comunità, spinto anche dalla necessità di superare il momento di crisi della Chiesa che vedeva alquanto limitata la sua attività di carattere cultuale, ristretta, oramai, a semplici riunioni familiari dedicate alla lettura ed alla spiegazione della Bibbia. La Société des intéréts protestants, nata con lo scopo di salvaguardare la fede riformata, attribuì il compito a Pietro Doro da Savigliano di fare l'omelia per la Chiesa riformata italiana, ma ciò, anziché mitigare il sentimento di nostalgia che molti italiani provavano verso la passata esperienza, condusse al proposito di ridare vita ad una Chiesa italiana che, priva di legami con il Comité Italien-Suisse, avesse quale esclusivo referente un'Associazione Evangelica Italiana. Il 15 ottobre si tenne un'assemblea di tutti gli italiani evangelici che fondarono l'auspicata Associazione Evangelica, alla quale venne affidato il compito di determinare la forma del culto e le attività afferenti la Chiesa Evangelica: cura delle anime, assistenza agli infermi ed ai poveri, mantenimento dei rapporti con le altre Chiese Evangeliche che si erano formate in Italia[58].

Il 10 ottobre del 1853, alla presenza di circa quaranta italiani, si ebbe l'inaugurazione della rinata Chiesa Evangelica Italiana con un discorso pieno di fervido amor patrio e di sentimento cristiano, forse pronunciato dal Reta. Il punto di partenza di questo discorso è dato dalla situazione esistenziale delle persone che la compongono: sono esuli in terra straniera e hanno un riferimento

---

1852; 20 settembre 1852; 22 luglio 1854), conservate presso l'Archivio della Società di Studi Valdesi di Torre Pellice, «Carte Meille», fasc. 23.

[56] Sulla comparsa in raccolte successive di inni composti dal Reta si veda il già citato libretto di SANFILIPPO, *Costantino Reta*, cit., p. 23 che nomina le seguenti raccolte: *Cantici ad uso delle Chiese Evangeliche Battiste d'Italia*, pubblicata nel 1892; *Inni e Cantici con melodie ad uso delle Chiese, famiglie, scuole, ed Associazioni cristiane d'Italia*, pubblicata a Roma nel 1899 dalla Tipografia Metodista; l'*Innario Cristiano*, pubblicato dalle organizzazioni che avevano partecipato al I Congresso evangelico del 1920.

[57] Lettera a J. P. Meille, datata Ginevra, 21 settembre 1852. Le lettere di Reta a J. P. Meille sono conservate presso l'Archivio della Società di Studi Valdesi con la segnatura «Carte Meille», fasc. 35.

[58] Le notizie relative alla costituzione e agli scopi dell'Associazione evangelica italiana furono pubblicate su «La Semaine Religieuse» del 22 e 29 ottobre 1853, cit. in VINAY, *Luigi Desanctis*, cit., p. 190.

saldo e sicuro nella croce, proprio nello stesso modo dei primi cristiani; sono poveri, ma ricchi della più «preziosa delle scienze, quella della salute»; sono pochi, ma «uniti nel vincolo della carità»; sono emarginati, ma sicuri di non dover molto attendere per «risplendere di una luce divina»; sono infelici, ma verranno presto invidiati perché possessori dell'«amore di Dio in Cristo». Pertanto, la situazione dura e difficile che stanno vivendo non li spoglia del sollievo recato dalla certezza che la fede può nuovamente compiere la meraviglia della Resurrezione. Nella fede in Cristo, i cristiani troveranno la forza di amare Dio e quindi di agire nella carità e perciò, i princìpi di fede della Chiesa Evangelica Italiana di Ginevra sono «la Fede in Dio rivelato in Cristo, l'amor di Dio e l'amor del prossimo»[59].

A questo discorso faceva seguito un appello – firmato da F. Doro, C. Reta, C. Bettini, G. Bertolucci e F. Golia che componevano la Commissione delegata a rappresentare la comunità – che iniziava con una riflessione sul fenomeno del Risveglio che, periodicamente, scuote la cristianità con una sferzata di vitalità, paragonata alla primavera, e sottolineava che l'Italia vive nel bisogno di questa rinascita gioiosa. Ed infatti, la realtà di questa comunità evangelica, nel suo aspetto strutturale, come pure in quello relativo alle finalità, è disposta in modo tale da poter perseguire gli obiettivi funzionali al bisogno di rinascere dell'Italia, cioè lo studio delle Sacre Scritture e l'edificazione morale. Proprio la speranza di conseguire questi obiettivi è alla base della proclamazione dell'assoluta indipendenza della Comunità Evangelica Italiana da qualsiasi altra Chiesa Cristiana.

I principi dottrinali basilari sui quali si fonda la comunità sono la fede in Cristo, unica via per ottenere la salvezza, la fede nello Spirito Santo e nelle Sacre Scritture, unico modo per stabilire le norme della vita di fede. Per quanto concerne la disciplina, tutti i membri della comunità sono riconosciuti «Sacrificatori e Re». L'amore fraterno, inoltre, costituisce la base dell'assistenza caritatevole e dell'accentuata democrazia che vigevano all'interno della Chiesa, mentre la scuola di canto viene ad assumere la fisionomia di un vero e proprio coronamento dell'intera vita della comunità[60].

«La Luce Evangelica» si occuperà della Chiesa di Ginevra dedicando uno spazio considerevole delle sue colonne alla Confessione di fede di questa Chie-

[59] Il documento costitutivo della Comunità Evangelica Italiana di Ginevra è stato pubblicato da G. LUZZI, *La Chiesa evangelica italiana (Ricordi)*, cit., pp. 244-254. Si veda anche «La Luce Evangelica», n. 15, cit., pp. 114-115.

[60] Per l'appello del 10 novembre 1853, si veda LUZZI, *La Chiesa evangelica italiana*, cit., pp.252-254.

sa Evangelica articolata in due parti: professione di fede e costituzione della Chiesa[61].

La professione di fede, articolata in diciassette punti, ricalca in modo fedele i contenuti dottrinali che sono a fondamento del credo riformato, mentre la costituzione della Chiesa, suddivisa in tre parti, stabilisce: che la fede in Gesù Cristo è il titolo indispensabile di ammissione; che vengono ammessi il sacerdozio universale e il ministero degli anziani e dei diaconi; che il governo della Chiesa è affidato al Presbiterio, affiancato dall'Assemblea generale della Chiesa, che si occupa delle nomine di anziani, ministri della Parola e diaconi, e da un altro organo, che amministra il patrimonio della Chiesa. La parte finale del documento circostanzia le varie forme dell'esercizio del culto, la possibilità di battezzarsi in età avanzata, la mitezza della disciplina[62].

L'Associazione Evangelica italiana, presieduta dal Reta, si rivolse alla Società delle famiglie italiane, chiedendo una somma da destinare ai connazionali in stato di difficoltà economica, ma tale richiesta non venne accettata, perché la Società aveva il compito di gestire direttamente l'effettuazione delle misure di soccorso. Essa erogò comunque una somma di cento franchi per l'affitto del locale adibito al culto e di altri centocinquanta per la compera delle Bibbie[63]. La Società delle famiglie italiane contribuì anche alla realizzazione del progetto di una scuola per i bambini degli esuli che avevano bisogno di un'istruzione italiana e di un insegnamento religioso di ispirazione evangelica. Alla fine del febbraio 1854, la scuola iniziò la sua attività e il Reta assunse l'incarico di guidare questa nuova esperienza della comunità italiana[64].

Dopo aver impiantato le strutture di questo sistema che rispondeva sia alle esigenze spirituali, sia a quelle di carattere assistenziale ed educativo, gli aderenti alla Chiesa Evangelica continuarono, per un certo numero di anni, a svolgere le proprie funzioni di tipo cultuale in Rue Soleil Levant n. 92 al piano terra. Il culto domenicale si teneva alle dieci del mattino, dopo il canto, e veniva di-

---

[61] «La Luce Evangelica», organo di stampa delle Società Evangeliche di Torino e Genova, uscì a Torino dal 3 giugno 1854 al 17 febbraio 1855 sotto la direzione di Vincenzo Albarella. Sull'attività di questo giornale, si veda MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, cit., pp. 96-99.

[62] La professione di fede venne pubblicata su «La Luce Evangelica», n. 16, cit., pp. 124-125; il documento riguardante la costituzione della Chiesa apparve sempre su «La Luce Evangelica» nel n. 17, cit., pp. 132-133.

[63] VINAY, *La Chiesa evangelica*, cit., p. 766. A Ginevra, tra gli organismi di assistenza vi era la Bourse Italienne che era stata fondata nel XVI secolo in seguito a donazioni e lasciti fatti in favore della Chiesa italiana di Ginevra. Nel 1800 si costituì la Société des familles italiennes che aveva lo scopo di amministrare il patrimonio della Borsa, evitando possibili depredazioni.

[64] La notizia fu pubblicata su «La Semaine Religieuse» del 25 febbraio 1854, cit. in VINAY, *Luigi Desanctis*, cit., p. 194.

retto a rotazione dai fratelli in possesso del carisma. Inoltre, il lunedì e il mercoledì sera si facevano delle riunioni dedicate al canto[65].

La vita della comunità procedeva in modo vivace: nel febbraio1854 venne celebrato il primo battesimo[66], mentre l'attivismo dei suoi componenti continuò a manifestarsi con crescente entusiasmo nel campo cultuale. Nel febbraio del 1854 venne organizzato un corso sulla figura di Girolamo Savonarola, il cui ricavato doveva essere erogato in favore degli italiani esuli: l'iscrizione al corso era subordinata al pagamento di dieci franchi, ma il Reta donava biglietti in omaggio a tutti gli italiani che partecipavano. Fu molto frequentato, forse anche per il prestigio personale del relatore, Théodor Paul che aveva vissuto in prima persona le vicende toscane e romane e che, inoltre, si era occupato, durante il soggiorno romano, di pubblicare la versione diodatina del Nuovo Testamento[67]. Alla fine di marzo prese l'avvio una serie di conferenze tenute da Girolamo Bertolucci su altrettanti riformatori italiani: Claudio da Torino, Arnaldo da Brescia, Girolamo Savonarola, Pietro Martire Vermigli, Aonio Paleario, Scipione de' Ricci. Anche l'anno successivo, il Bertolucci svolse un ciclo di conferenze sulle motivazioni della nascita del potere temporale dei papi[68].

L'aprile del 1854 vede, quale protagonista di primo piano della vita religiosa ginevrina, Luigi Desanctis che giunse nella città di Calvino per svolgervi alcune conferenze su incarico della Tavola Valdese. Il successo che riportò fu notevole, specie nella Cappella dell'Oratoire dove parlò ad un pubblico assai numeroso. Non vi è tuttavia traccia di un suo intervento presso la Chiesa italiana della città, ma il giorno successivo il Reta ne parlò compiaciuto in una lettera al Meille, citando l'aspetto più significativo della relazione, cioè l'aver dato notizia dell'opera in Piemonte[69].

[65] «L'Eco di Savonarola», n. 1, gennaio 1854, p.16 diede la notizia che il giorno di Capodanno, la Chiesa Evangelica italiana di Ginevra, aveva celebrato la Cena del Signore.

[66] La notizia della celebrazione del primo battesimo venne pubblicata su «La Semaine Religieuse» del 25 febbraio 1854, cit. in VINAY, *Luigi Desanctis*, cit., p. 194, e, successivamente, su «L'Eco di Savonarola» nel n. 3 del marzo 1854, p. 46.

[67] V. VINAY, *Il Nuovo Testamento della Repubblica romana (1849)*, «Protestantesimo», XI, n. 1, 1956, pp. 5-24.

[68] VINAY, *La Chiesa Evangelica degli esuli Italiani*, cit., p. 768.

[69] Le notizie relative al viaggio del Desanctis a Ginevra vennero pubblicate su «La Semaine Religieuse» del 29 aprile e del 6 maggio 1854, cfr. VINAY, *La Chiesa Evangelica*, cit., p. 768. La lettera del Reta al Meille, datata Ginevra, 23 aprile 1854, è conservata presso l'Archivio Storico della Società di Studi Valdesi, insieme a tutte le altre che citeremo in seguito, con la segnatura «Carte Meille», fasc. 34.

L'aspetto culturale della vita di questa comunità è oggetto di molte lettere scritte a Jean Pierre Meille[70], cui Costantino Reta comunica le sue riflessioni su alcune opere in corso di pubblicazione, come *I Dieci Comandamenti* del Saladin[71] e l'edizione del *Nuovo Testamento*[72]. Inoltre, Reta chiede al Meille un parere sul suo trattato *Il Frate* e sulla *Biografia del Diodati*, che precedeva le *Prefazioni del Diodati*[73] ed è sempre il Meille l'interlocutore al quale spiega i motivi del rincaro de «L'Amico di casa»[74].

Le lettere scritte al Meille tuttavia, costituiscono una preziosa testimonianza sulla vita della comunità, che in alcune di esse appare come una realtà viva ed operante, anche se non molto numerosa. Con due lettere, scritte nella primavera del '54, Reta informa l'amico valdese della positività della situazione della comunità ginevrina che nella sua piccolezza è in grado di produrre frutti positivi come, per esempio, la formazione di una scuola per i catecumeni. Scrive infatti

---

[70] Jean Pierre Meille si era formato con Bartolomeo Malan e Paolo Geymonat alla scuola del Vinet e del Risveglio ginevrino e fu uno dei principali esponenti della storia valdese dopo il 1848. Dopo aver svolto la direzione dell'«Echo des Vallées Vaudoises», per effetto dell'editto di Carlo Alberto del 17 febbraio 1848 e della promulgazione dello *Statuto* nel 1850, fu inviato a Torino per formare una comunità di lingua italiana accanto a quella di lingua francese del Bert. Fu anche direttore de «La Buona Novella» dal 1851 al 1860, cioè per tutto il periodo in cui il giornale uscì.

[71] Lettera a J. P. Meille, datata Ginevra, 21 settembre 1852. Charles Saladin ebbe con Costantino Reta un rapporto di grande amicizia, tant'è vero che lo raccomandò per fargli ottenere il posto di insegnante nella scuola fondata e finanziata dalla Bourse Italienne e condivise con lui la stessa concezione a riguardo del tema del ministero. Cfr. MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, cit., p. 52; si veda anche «Archives du Christianisme au dix-neuvième siècle», s. II, LXI, t. XXVI, 28 Janvier 1858.

[72] Dell'edizione del *Nuovo Testamento*, Reta parla in due lettere, cioè in quella del 1 marzo 1854 e del 28 febbraio 1856. Probabilmente in entrambe si parla della stessa edizione.

[73] Nella lettera scritta al Meille il 27 dicembre 1854, Reta annuncia la prossima pubblicazione del suo trattato e gli chiede un suo parere al riguardo. Nella lettera successiva dell'8 febbraio 1855, Reta non avendo ricevuto la risposta desiderata, si domanda se il Magrini (probabilmente Cesare Magrini, incaricato della divulgazione de «L'Amico di casa» in Italia) gli abbia consegnato alcuni trattati, tra i quali *Il Frate*, come gli era stato richiesto. Poiché nella donazione fatta dalla famiglia Meille all'Archivio Storico della Tavola Valdese, non è compresa tale opera, si può dedurre che questa consegna forse non è mai avvenuta. L'opera comunque fu effettivamente pubblicata poiché nella copertina a tergo de «L'Amico di casa» del 1855, II [1854], si dice che «sotto il torchio» vi sono le *Prefazioni del Diodati*, precedute dalla *Biografia dell'autore*, e *Il Frate*. Nel *Rapport du Comité Italien de Genève pour 1861*, Genève, Imprimerie Ramboz et Schuchardt, 1862, p. 1, oltre alla pubblicazione del trattato, si dà notizia della collaborazione all'impresa da parte della libreria valdese di Torino e del numero delle copie stampate, cioè tremila esemplari.

[74] La questione degli Almanacchi è l'oggetto della lettera scritta al Meille il 23 marzo 1857. «L'Amico di casa», almanacco popolare illustrato, sovvenzionato dal Comité Italien-Suisse, uscì nel 1853 sotto la direzione del Reta.

il Reta che è stata data la massima importanza al valore della «fedeltà», anziché alla cospicuità del numero degli aderenti, per salvaguardare e valorizzare al massimo la «forma libera» conferita alla comunità ecclesiale e, dopo poco più di un mese, ritorna sull'argomento parlando della seconda «Cena» che ha visto la partecipazione di sedici italiani, del colonnello Tronchin e della famiglia Gasparin[75]. Dopo poche settimane però il tono cambia, poiché il Reta comincia ad avvertire il peso della difficoltà di condurre un'opera evangelica in un ambiente problematico ed addirittura ostile: Ginevra è affollata di italiani che «mentre muojono di fame si fanno una guerra accanita l'un l'altro» ed inoltre, molti di essi mal tollerano l'esistenza della comunità al punto che il Reta stava per essere pugnalato perché aveva negato aiuto ad un «facinoroso». Questo attentato perpetrato da due «bravacci», dei quali uno ha confessato, determinando la espulsione dell'ideatore, ha comunque creato lo scompiglio in seno alla comunità e ha indotto il Reta alla decisione di evangelizzare in casa sua «con pochi e fedeli amici», lasciando del tutto la direzione della Società. Questa situazione lo riempie di sconforto e di tristi presagi per la comunità che, «circondata da una ciurmaglia senza nome», difficilmente potrà sopravvivere[76]. L'ostilità dell'ambiente non è comunque il problema principale della piccola comunità italiana e neanche la causa del suo progressivo decadere se, a distanza di pochi mesi, Reta rileva che l'aspetto più preoccupante della situazione è quello dell'abbandono di molti affiliati, cosicché essa «si trascina innanzi», potendo far conto solo su poche persone[77].

Quando, nell'autunno successivo, il Desanctis e il Mazzarella si allontaneranno dalla Comunità Valdese, dando vita alle Società Evangeliche di Torino e Genova[78], il Reta e gli altri membri della Chiesa italiana ginevrina si schierarono dalla parte degli evangelici italiani in modo netto e chiaro, ritenendo che i Valdesi non fossero animati da un concetto ampio e dinamico dell'evangelizzazione e quindi fossero in buona parte responsabili della scissione. La stessa scelta di campo venne fatta dalla Chiesa italiana di Londra, ed anche il Comité Italien-Suisse, pur ricordando i valori della pace e della tolleranza, assicurò il suo sostegno agli evangelici italiani. Il Desanctis intanto, chiarendo

---

[75] Le lettere citate sono state scritte il 1 marzo e il 23 aprile 1854.

[76] Le difficoltà della comunità e del Reta sono narrate nelle lettere a J. P. Meille del 5 maggio e del 31 maggio 1854.

[77] Lettera a J. P. Meille del 27 dicembre 1854.

[78] Per quanto riguarda la nascita e lo sviluppo delle Società Evangeliche negli anni 1854-56, si veda MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, cit., pp. 93-96, 99-113, 117-120.

la sua posizione personale, spiegava la nuova situazione che si era venuta a creare e rimarcava che il distacco riguardava la Tavola e non la Comunità[79].

Il Reta interveniva nel dibattito scaturito dalla scissione, affermando che se in qualche provincia italiana si fosse formato un congruo numero di cristiani evangelici per la costituzione di un Sinodo regionale, questo organismo avrebbe avuto la facoltà di determinare la forma e i criteri del corpo ecclesiale[80]. D'altronde, l'influenza che la Chiesa italiana di Ginevra eserciterà sulle Società Evangeliche italiane sarà notevole, basti ricordare Carlo Zanini che riprenderà la confessione di fede di questa comunità per farne un punto di riferimento vitale delle Chiese Libere italiane, basate sul principio dell'indipendenza di ciascuna chiesa e il convinto assenso al modello costituito dalla Chiesa della Pélisserie[81]. La Chiesa Evangelica italiana con la sua forte carica di spiritualità e democrazia, impegnata in senso congregazionalista ed orientata sul sentiero del Risveglio, non ebbe una lunga durata perché formata prevalentemente da persone che dimoravano in Ginevra in modo del tutto incerto e precario e che, appena si verificarono le condizioni necessarie per il ritorno in patria, abbandonarono la città rendendo la vita comunitaria della Chiesa sempre più vuota e desolata. Infatti, l'ultima nota del Reta sulla vita della comunità è in una lettera al Meille, scritta all'inizio del '55, quando la sua opera si è oramai ridotta alla semplice evangelizzazione, avendo del tutto abbandonato di affrontare «questioni ecclesiastiche» e non potendo contare su un «nocciolo d'uomini fedeli, poco curanti di sé, e non animati da un sincero amore di Cristo»[82].

Trascorso il 1855, che, secondo quanto affermato dalle *Etrennes Religieuses* del 1856, aveva visto continuare la vita cultuale della comunità di Rue du Soleil Levant, di questa piccola Chiesa si smarrirono le tracce[83]. L'entusiasmo del Reta non venne comunque meno e, dopo il declino della Chiesa Evangelica italiana di Ginevra, continuò nel lavoro alla direzione de «L'Amico di casa», come pure nella partecipazione al dibattito che si stava svolgendo tra la Tavola Valdese e le Società Evangeliche di Torino e Genova, dibattito in cui già da subito aveva fatto sentire la sua tendenza propositiva e quindi volta alla conciliazione delle diverse posizioni. In una lettera scritta al Desanctis, Reta, che è a conoscenza delle denigrazioni di cui l'amico è stato oggetto, che secondo lui

[79] VINAY, *Luigi Desanctis*, cit. p. 268.

[80] Lettera di Costantino Reta a Luigi Desanctis del 3 aprile 1855. Le lettere di C. Reta a L. Desanctis sono conservate presso la Biblioteca della Facoltà Valdese di Teologia di Roma, v. X, Mss. Comba.

[81] MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, cit., p. 52.

[82] Lettera a J. P. Meille dell'8 febbraio 1855.

[83] VINAY, *La Chiesa Evangelica*, cit., p. 769.

«venivano da qualche troppo zelante Valdese», gli domanda di meditare sulla possibilità di una riconciliazione con il Meille sulla cui buona disposizione d'animo è sicuro. A tal proposito, suggerisce di rimettere il caso ad una «commissione di Cristiani di Ginevra», composta di sei persone, tre designate dal Desanctis, tre dal Meille, che si adoperino per ricomporre una frattura originata, non da una vertenza ecclesiastica, ma soltanto da questioni di principio che, benché non riguardino la Chiesa Valdese, ma soltanto la Tavola, impedirebbero di far fronte comune nell'opera dell'evangelizzazione e metterebbero in cattiva luce le Società Evangeliche con le Chiese Nazionali senza guadagnarsi l'appoggio delle Chiese Libere. Reta sottolinea, inoltre, che il problema deve essere affrontato con sollecitudine dalle due Società che devono anche chiarire definitivamente la loro posizione rispetto alla Tavola Valdese, altrimenti esse non potranno progredire. Nella parte finale della lettera, Reta ricorda all'amico la sua devozione e spiega che, se la Comunità di Ginevra non si è apertamente schierata a fianco delle Società di Genova e Torino nella controversia, ciò è stato per tutelare la propria libertà di intervento e quindi a loro favore[84].

Nella lettera successiva, scritta dopo dieci giorni, Reta, rispondendo a ciò che il Desanctis gli ha rivelato sulla «doppiezza» di una persona che cita usando la sola iniziale M.[85], rileva che è impossibile addivenire ad una riconciliazione e che, pertanto, «l'unica speranza è quella che i Valdesi mandino colle gambe in aria codesta Tavola, perché rimosso quest'inciampo sarà facile intendersi». Tuttavia, è importante che le due Società, nel confronto con la Chiesa Valdese e le Chiese d'oltralpe, si dotino di un organo di rappresentanza, espressione della loro unità e compattezza. Ognuna delle Società dovrebbe infatti delegare un suo rappresentante in un Consiglio centrale che stabilisca i princìpi costitutivi della vita unitaria di questi credenti che si sono uniti. Reta si dice certo che in presen-

---

[84] Lettera a Luigi Desanctis, datata Ginevra 23 marzo 1855.

[85] Lettera a Luigi Desanctis, datata Ginevra 3 aprile 1855. Poiché nella lettera precedente Reta consigliava al Desanctis di riconciliarsi con il Meille ed in questa afferma che, avendo il Desanctis la prova della doppiezza della persona citata con l'iniziale M., si potrebbe pensare che si tratti del Meille, che, peraltro, non verrà più citato nelle lettere successive, ma nel maggio 1855 a Torre Pellice si svolse il Sinodo Valdese che vide la riconciliazione tra il Meille e il Desanctis che viene nominato professore di teologia della Facoltà di Torre Pellice. Desanctis rifiutò l'incarico ed accettò invece di recarsi con il Meille alla riunione del Concilio Evangelico Libero dove assunsero le medesime posizioni. Del resto, in questo periodo si insisteva molto sull'importanza dell'unità spirituale tra le Chiese Libere ed i Valdesi ed in tal senso vennero prese delle iniziative come quella della Società della Mutua Operaia. MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, cit., pp. 117-120. Certamente il personaggio di cui Reta tace il nome non è il Magrini che nella stessa lettera viene citato in modo esplicito proprio a motivo del suo dubbio sulla lealtà di questi alla causa delle nuove Società.

za di questa direzione comune i Valdesi si staccherebbero dalla posizione ostile della Tavola, rendendo in tal modo possibile una ricomposizione della controversia che sarà tanto più stabile, quanto più sarà forte il carattere unitario della rappresentanza delle varie Società[86]. Nondimeno, nell'ultima lettera inviata dal Reta all'amico, troviamo l'amarezza data dalla constatazione che la Chiesa Valdese è ancora ostile verso le Società, ma essa è dettata solamente dalla meraviglia verso coloro che non hanno capito che «Iddio non gli ha chiamati a dirigere questo gran movimento», poiché la situazione delle Chiese, che registrano progressi notevoli nell'evangelizzazione dell'Italia, è positiva[87].

L'impegno culturale del Reta che, nel periodo ginevrino, è profuso a piene mani in favore della causa dell'*Evangelo*, è largamente presente anche nelle lettere al Desanctis: si preoccupa di accertare se il Magrini abbia veramente curato l'edizione di una raccolta di poesie, definite dal Reta «goffe» ed «oscene», per arrivare a stabilire se il Comité Italien-Suisse abbia dato fiducia ad un personaggio che potrebbe gettare discredito sull'intera comunità protestante[88]; assume l'iniziativa di pubblicare su «L'Amico di casa» uno scritto del Desanctis sulla «peste» che si è insinuata in Italia, cioè i Mormoni, e spera così di riuscire a spezzare «molte fila di quella rete diabolica»[89].

Le lettere, di cui abbiamo parlato, testimoniano che l'impegno religioso del Reta è andato ben al di là della durata della Chiesa Libera, accompagnan-

---

[86] Lettera a Luigi Desanctis, datata Ginevra 3 aprile 1855.

[87] Lettera a Luigi Desanctis, datata Ginevra 26 gennaio 1857.

[88] Lettera a Luigi Desanctis, datata Ginevra 11 maggio 1855.

[89] Lo scritto del Desanctis sui Mormoni venne pubblicato su «L'Amico di casa», IV, 1857 [1856], pp. 109-122. In questo scritto, pubblicato in forma anonima, forse seguendo il suggerimento che Reta aveva dato all'amico nella lettera del settembre 1856 (v. X, Mss. Comba, cit.), Desanctis, allarmato dal fatto che da circa sei anni si era registrata la presenza di alcune centinaia di Mormoni in Piemonte, vuole mettere in guardia i lettori dal pericolo che essi rappresentano. Ripercorrendo la storia di questo movimento dalle sue origini, cioè dall'inizio della missione profetica di Josè Smith, Desanctis rivela gli inganni di carattere economico, di cui lo Smith si era reso responsabile, gli episodi di violenza culminati nell'uccisione di un giudice, gli abusi e le depravazioni sessuali, ma cerca altresì di smascherare la falsità del carattere profetico dei contenuti del Libro di Mormone, copiato da un manoscritto del ministro protestante Salomon Spaulding, intitolato *Il manoscritto trovato*. Il Desanctis illustra anche i principi fondamentali della dottrina dei Mormoni ed afferma che la causa del loro successo è da ricercarsi nella furbizia da essi dimostrata nello scegliere i destinatari della loro predicazione, cioè le persone ignoranti e povere, predisposte ad accettare messaggi fantastici che alimentino il loro bisogno di sognare. La *vis* polemica di questo scritto è davvero notevole e sostiene la nostra convinzione che il consiglio del Reta, nel post scriptum della lettera sopra citata, a non apporre la sua firma ad un articolo che lo esponeva al pericolo di una vendetta, fosse funzionale proprio a *I Mormoni*.

dolo fino al termine della sua esistenza e dando spessore alla sua scelta confessionale, favorita, ma non generata dalle circostanze storiche.

La dedizione del Reta verso la comunità di fede che lo aveva accolto consentendogli di continuare ad esprimere la sua forza etica, intellettuale ed operativa, venne certamente apprezzata dai suoi fratelli che non dimenticarono, dopo la sua morte[90], di stare vicini alla sua famiglia per la quale iniziava un periodo di grande sofferenza. L'amico Luigi Desanctis, infatti, si accollò la responsabilità della direzione de «L'Amico di casa», ponendo la condizione che il profitto del primo anno fosse destinato alla vedova di Reta e ai suoi cinque bambini[91], ma, quasi certamente, la comunità cristiana di Ginevra non trascurò mai di essere loro vicina. Anche la Bourse Italienne se ne occupò, inserendo nel bilancio degli anni '59-'60 un sussidio per la famiglia Reta che si trovava in gravi difficoltà economiche[92].

Neppure in Italia, Costantino Reta e il suo entusiasmo nel servizio ai valori umani e cristiani vennero del tutto dimenticati ed un anno dopo la sua morte, l'opera letteraria dedicata al gentile Don Barba, in cui maggiormente aveva rivelato la sua tensione spirituale all'esaltazione dei valori della mitezza, della bontà e del coraggio dell'onestà, venne pubblicata per la seconda volta[93].

Utopia e Realismo de La Scienza Nuova

Durante il periodo trascorso a Malta, il Reta cominciò ad imbastire l'impianto generale della sua opera più importante, *La Scienza Nuova*, che fu poi pubblicata a Losanna nel 1851. L'opera viene generalmente considerata un prezioso documento del tentativo di delineare un cammino di crescita civile ed economica basato sui princìpi della legge naturale ed in armonia con i valori del cristianesimo. Si vuole arrivare ad una società più giusta per gradi, senza il ricorso alla violenza e nel rispetto della libertà dell'uomo.

Il periodo di gestazione del trattato fu travagliato e coincise con il momento più intenso dell'esperienza politica del Reta, come risulta da una lettera inviata da Malta all'amico Celesia in cui raccontava di essersi dedicato alla composizione di un'opera intitolata *Ragione dei diritti del popolo* in cui i princìpi naturali e razionali venivano posti in rapporto vitale con l'idea di associa-

---

90 «La Buona Novella», VII, n. 8, 30 aprile 1858, pp. 130-131.
91 Gavazzi, *Biografia del Dottor Luigi Desanctis*, cit., p. 40.
92 Vinay, *Luigi Desanctis*, cit., p. 189.
93 Reta, *Perla, memorie di Don Barba*, cit.

zione e la ragion collettiva era considerata il criterio più sicuro per giungere all'individuazione dei doveri civili, attuabili compiutamente attraverso la forza dell'intera collettività. Quindi, Reta intende creare l'idea di una società rispettosa dei diritti e fondata sull'idea di associazione, congiunta con quella di autorità pubblica che comprende al suo interno il diritto e la forza pubblica, cioè la capacità di garantire la determinazione e la realizzazione dei doveri di ognuno.

> Su questi princìpi – prosegue il Reta – evidenti come una verità matematica (a meno che non si voglia negare Iddio) io innalzo l'edificio sociale e scuopro armonie nuove ad ogni passo, e atterro ad ogni passo un mostro creato dalla forza accoppiata alla violenza. Insomma io m'avvedo di essere caduto in pieno socialismo[94].

Anche Angelo Brofferio dovette venire presto a conoscenza dello sforzo intellettuale del Reta, poiché si impegnò nella ricerca delle sottoscrizioni che erano utili alla stampa dell'opera, e mise al corrente della sua iniziativa proprio il Celesia, rammaricandosi con franchezza dell'insuccesso della sua iniziativa[95]. *La Scienza Nuova* ha un carattere fortemente teoretico e programmatico che, nella prospettiva cristiana arricchita e sostenuta dai princìpi del giusnaturalismo, conduce un'analisi critica delle correnti di pensiero facenti capo al socialismo massimalista e alla cultura conservatrice più retriva e, prendendo le distanze da entrambe le posizioni, propone un modello politico ed economico i cui contenuti di natura schiettamente moderata sono in grado di rispondere alle rivendicazioni di giustizia sociale ed economica dei ceti più deboli, ma nella difesa convinta di alcuni valori riconducibili alla cultura conservatrice, e cioè la proprietà privata e la stabilità degli assetti statali.

Il sistema elaborato dal Reta quindi, è una terza via che si confronta con il partito dei socialisti e con quello dei conservatori e, collocandosi a metà strada tra essi, concilia bisogni ed aspirazioni opposti. Nel delineare questa terza via è fondamentale fare riferimento al popolo che è l'unico depositario della sapienza divina e permette la composizione dei contrasti e, pertanto, il progresso ordinato

---

94 Lettera datata Malta, 1 agosto 1849, in BUSTICO, *Costantino Reta*, cit., p. 297.

95 Lettera datata Torino, 20 maggio 1851, pubblicata in G. BUSTICO, *Il carteggio Brofferio-Celesia*, Domodossola, Tip. Porta, 1910, p. 25. Su Emanuele Celesia, giornalista, poeta e storico, già segretario generale del Governo provvisorio durante l'insurrezione genovese del '49, cfr. F. POGGI, in *Dizionario del Risorgimento Nazionale*, cit.; su Angelo Brofferio, amico del Reta e protagonista del Risorgimento italiano, nonché giornalista, scrittore teatrale e storico cfr. A. CORBELLI, *ibid.*

e continuo della civiltà umana[96]. Infatti, uno degli aspetti fondamentali di questo trattato è rappresentato dal personalismo cristiano che è all'origine di una visione antropologica decisamente positiva, per cui l'idea di uomo che ci viene proposta è quella di un essere che trae il suo principio dal Dio trascendente e personale di Gesù Cristo, che nel pensiero del Reta si identifica con il Giusto che esiste in modo assoluto, anche se non si esprime in modo costante nelle azioni e nei pensieri degli uomini. L'uomo, comunque, sa discernere il bene dal male, perché nella sua coscienza è inscritta l'idea della giustizia, che è Dio, centro vitale della persona umana[97]. Questa «religione della coscienza»[98] aiuta l'uomo a crearsi un equilibrio tra il pensare ed il sentire e perciò a vivere la fede nella sua dimensione spirituale ed operativa, ponendo in essere la giustizia che è la conseguenza del Giusto e la fonte dei doveri[99]. Tale impostazione esclude ogni forma di relativismo morale e comporta l'esaltazione della libertà dell'uomo consapevolmente partecipe dell'amore verso il bene che Dio ha inscritto nella sua coscienza. È evidente che una tale visione ci guida ad una riflessione sul concetto illuminista di ragione, che per il Reta può estrinsecarsi solo nella fede in Dio che si rivela nella giustizia e nelle sue norme dettate dalla legge di natura[100]. Ora l'uomo è un essere sociale che ha bisogno del sostegno degli altri uomini, cioè della società che ha, pertanto, il fine morale di stabilire ciò che è giusto e provvedere al soddisfacimento dei bisogni materiali. L'autorità che attua questo processo è la nazione che, dotata dei diritti inalienabili del dominio nazionale, dell'unità e della prerogativa di consociarsi con le altre nazioni, determina ciò che è giusto e contribuisce alla realizzazione del progresso dell'umanità[101].

[96] C. RETA, *La Scienza Nuova ossia Ragione dei diritti politico-sociali della Civiltà*, Losanna, Società Editrice L'Unione, p. 6. La Società Editrice L'Unione era nata dall'iniziativa di Stanislao Bonamici che ne aveva fatto un polo della cultura democratica ed anticlericale. Dopo il fallimento e la costituzione in cooperativa degli operai, avvenuta il 17 luglio 1849, Mazzini entrò a far parte della direzione della Società che pubblicava *L'Italia del popolo*. Sul Bonamici e L'Unione si veda: D. SILVESTRINI, *Una Tipografia del Risorgimento*, Bellinzona, Tip. Grassi & C., 1924; E. MOTTAZ, *L'Imprimèrie lausannoise et le Risorgimento*, «Revue historique vaudoise», XXXIII, 1925; G. FERRETTI, *Stanislao Bonamici et le livre italien à Lausanne*, «Revue historique vaudoise», IIL, 1940; ID., *Stanislao Bonamici a Losanna secondo nuovi documenti*, «Bollettino storico livornese», III, 1939.

[97] *La Scienza Nuova*, cit., pp. 6-7.

[98] *Ibid.*, p. 8.

[99] *Ibid.*, pp. 10-11.

[100] *Ibid.*, pp. 8-9.

[101] *Ibid.*, pp. 16-17

Questa forma di ordine è possibile solamente nel rispetto di taluni princìpi della legge naturale formulati dalla dottrina del cristianesimo nella massima «fare agli altri quanto vorresti fosse fatto a te – non fare agli altri quanto non vorresti fosse fatto a te»[102]. «Fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi» significa che tutti gli uomini hanno il dovere morale di aiutare il prossimo e che le nazioni devono comportarsi ugualmente con le altre nazioni, ma significa anche che la religione influisce con la vitalità dei suoi valori nella vita dello stato, divenendone il fondamento.

Sul piano pratico ciò si tradurrebbe nella creazione di un ordine economico basato sul diritto-dovere della mutua assistenza, capace quindi di promuovere la rinascita sociale e il superamento della cultura della forza e della violenza che costringe i governi ad armare gli eserciti. Ma, soprattutto, si tradurrebbe nella creazione di una società veramente democratica e civile che riconosce e tutela il diritto alla libertà di coscienza. Reta elimina in tal modo il pericolo del letteralismo che nel suo sistema compiuto e definito, disegnato in quest'opera, potrebbe inficiare il suo contenuto più cospicuo e imprescindibile, cioè la ricerca della giustizia e il rispetto per la dignità dell'uomo[103].

Il diritto al benessere materiale è molto importante perché concorre, attraverso l'istituto della proprietà privata, all'affermazione della dignità dell'individuo. La proprietà privata infatti, in una società cristiana, che vive nell'armonia della religione con lo stato e che per questo ha tra i suoi princìpi basilari l'associazione tra uomini liberi e solidali, è la condizione per mezzo della quale tutti gli uomini possono accedere al godimento dei beni della terra; quest'esercizio però non può attuarsi in presenza delle sperequazioni sociali ed economiche che trasformano la proprietà in appannaggio esclusivo di pochi, rendendo urgente l'accordo della sfera economica con quella del diritto[104].

La legge naturale sancisce il diritto alla proprietà privata e con questo la sovranità della nazione su un certo territorio, giustificata dall'amore per la patria, resa legittima dal diritto e corretta dalla libertà di commercio e di scambio che riducono drasticamente l'ineguaglianza delle risorse naturali. Tuttavia, per sovranità nazionale si deve intendere la prerogativa dello stato, non di essere padrone di tutto, ma di essere rappresentante del diritto di tutti ad essere proprietari[105].

---

[102] *Ibid.*, p. 20.
[103] *Ibid.*, pp. 20-21.
[104] *Ibid.*, pp. 23-24.
[105] *Ibid.*, pp. 25-26.

È chiaro che la posizione del Reta è lontana dalle idee dei socialisti più intransigenti, ma anche da quelle di Proudhon che considerò la proprietà privata, da un lato ingiusta, dall'altro la garanzia della libertà dell'uomo e, poiché non condivise la visione collettivista di una comunità detentrice di tutti i beni, che opprime la libertà individuale e sanziona la separazione del lavoro dalla proprietà, ammise la proprietà dei mezzi di produzione. Reta nel suo trattato svolge delle considerazioni in base alle quali l'istituto della proprietà privata è di carattere naturale, cioè è giusta, e non si preoccupa di dimostrare il perché della sua giustezza, ma l'impossibilità di edificare la società fuori da tale prassi[106]; si chiede invece come sia possibile collegare il fondamento della proprietà privata nella legge naturale con il diritto, unica condizione per la conservazione dell'ordine e la conquista del progresso dell'umanità. La risposta a questo importante problema è data dall'imposta che assolve la funzione di attutire le differenze trasformando la proprietà in diritto compiuto, poiché ricompensa coloro che non sono possidenti e che hanno comunque il diritto alla proprietà, dando loro la possibilità di trovare nello stato ciò che non possono avere possedendo[107].

Le altre risposte che sono state date a questo problema non sono accettabili sul piano pratico: non è infatti possibile ridividere periodicamente i possessi, sulla base del giubileo biblico, perché l'instabilità provocherebbe soltanto disinteresse e disimpegno, e non è nemmeno possibile che un'autorità posta al di sopra degli interessi particolari operi la suddivisione dei frutti del lavoro dell'intera comunità, non potendo corrispondere nella misura dei meriti di ciascuno ed annichilendo lo spirito d'iniziativa dei singoli[108].

L'unica maniera per creare un sistema socioeconomico più giusto è la riscossione delle imposte ed il loro corretto impiego, attraverso la creazione di istituti vantaggiosi per le classi più povere e gli indispensabili investimenti per l'assistenza agli invalidi, l'istruzione e la difesa del bene comune. In questo trattato Reta cerca di capire come sia potuto accadere che la forma radicale del socialismo abbia guadagnato tanto spazio nella cultura politica del suo tempo e giunge alla conclusione che i princìpi di questo fenomeno sono da ricercare nel nucleo più intimo della società, addirittura nella religione, responsabile di aver sottovalutato ed umiliato la ragione umana e di aver così aperto la via all'utilitarismo e al materialismo, provocando un vero e proprio rovesciamento ideologico in cui il socialismo veniva a prendere il suo posto, divenendo la

[106] *Ibid.*, p. 27.
[107] *Ibid.*, pp. 30-31.
[108] *Ibid.*, pp. 28-29.

«formola religiosa dell'economia»[109]. A questa religione, il partito dei conservatori oppone la religione del sacrificio e della carità che dovrebbe alleviare le condizioni di povertà dei più deboli, riducendo le loro privazioni con l'intervento delle istituzioni benefiche.

Una soluzione di questo genere è però lontana anni luce dal più modesto progetto di sviluppo e progresso che ha bisogno invece di vedere coniugati i princìpi dell'Illuminismo con il *Vangelo*, per costituire un insieme di valori di riferimento che permettano una crescita reale dell'umanità in cui non devono essere gli egoismi individuali a dettar legge, ma neanche le sole idee dell'uomo disgiunte dal sentimento di Dio, come è avvenuto con la Rivoluzione francese che ad una classe dirigente di oppressori ha sostituito nuovi oppressori sprovvisti degli strumenti culturali necessari per dare vita ad una società più giusta ed equa[110]. L'assenza di un atteggiamento responsabile e costruttivo, che deriva dalla fede, non produce, secondo Reta, dei cambiamenti reali, ma soltanto lo sfacelo e la violenza[111]. Pertanto, la fede viene ad assurgere a principio che regola il progresso dell'umanità e ci sembra che questo sia il concetto che conferisce un carattere decisamente utopistico a questo trattato che ha il suo punto di partenza in una realtà che trascende l'uomo, Dio, e nutre l'intero suo svolgersi richiamandosi ai valori del Cristianesimo che, pur se largamente condivisi, trascendono le capacità dell'uomo. Tuttavia, proprio questa componente utopistica illumina e avvalora il realismo della scelta riformatrice e personalistica che il nostro autore compie, prospettando una società umana in cui gli ideali della libertà individuale, dell'autonomia, della solidarietà e della cultura, sono posti in essere con mezzi pacifici, verrebbe da dire con lui, seguendo la legge di natura e riconoscendoci finalmente consegnatari di tutti questi valori. È da questo punto di partenza che Costantino Reta, con tutta la forza della sua coraggiosa posizione cristiana e moderata, profuse il suo impegno per la diffusione tra i giovani dei principi della *Scienza Nuova* e per la fondazione di un'Associazione della Scienza Nuova operante in Svizzera[112], cui abbinò l'assunzione dell'incarico di segretario del locale comitato della Società Nazionale[113].

---

[109] *Ibid.*, pp. 34-35.

[110] *Ibid.*, p. 36.

[111] *Ibid.*, pp. 38-39.

[112] Reta parla di questi progetti in una lettera ad Emanuele Celesia, datata Ginevra, 1 giugno 1851, cfr. BUSTICO, *Costantino Reta*, cit., pp. 301-303.

[113] Notizie interessanti che riguardano questo impegno del Reta nell'ambito della Società Nazionale, sono contenute nelle lettere inviate al Pallavicino (datate rispettivamente: Ginevra, 26 marzo 1856, 3 febbraio 1858, 21 febbraio 1858, e 10 marzo 1858) pubblicate in D. MANIN e G.

Crediamo perciò di poter sottolineare il valore di quest'opera per la sua attualità che sta nella capacità di suscitare interrogativi e riflessioni sul passato, ma soprattutto sulla progettualità rivolta al futuro dell'umanità e ci pare che con essa il Reta abbia continuato a scrivere le pagine del libro della sua vita – di cui parlava al padre nella lettera citata in apertura – secondo i valori ed i contenuti della sua prima educazione[114]. È infatti profondamente cristiana la sua disposizione ad incarnare il messaggio nella vita, tradottosi in misura più elevata nella composizione de *La Scienza Nuova*. Così la vita spirituale di quest'uomo rappresenta un esempio di spirito ecumenico che va al di là dei particolari momenti di tensione critica che pure vi furono e che non mancarono di arricchire la sua vicenda personale di credente, di intellettuale e di patriota.

ANTONELLA GRIMALDI

PALLAVICINO, *Epistolario politico (1855-1857)*, Milano, Tip. Ed. L. Bortolotti e C., 1878, pp. 390-396.

[114] Cfr. «L'Eco di Savonarola», n. 10, cit.; «La Buona Novella», n. 50, cit.

NOTE E DOCUMENTI

Su una presunta "nuova" edizione francese dell'*Histoire* di Léger

Nel 1669 apparve a Leida presso Jean le Carpentier la nota opera di Jean Léger: *Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées de Piémont; ou Vaudoises*. L'opera era divisa in due libri ma apparve allora in un solo volume in folio. L'anno successivo lo stesso editore Jean le Carpentier pubblicò la traduzione olandese del primo libro: *Gedenck-Schrift Aengaende de Voor-vallen der Evangelische Kercken van de valleyen van Piemont; anders Waldensen... Uytt'et Frans vertaelt door M. Oe. S. T. S.*[1].

Dall'articolo di Teofilo Pons su *L'ultimo decennio della vita di Giovanni Léger e la sua «Storia»*[2] risulta che l'edizione francese doveva essere in numero di 1500, quella olandese in numero di 1000 o 1200 esemplari – una quantità assai elevata per una tale opera costosa. I costi della stampa furono in gran parte pagati da Abraham Le Pla(t) a cui spettava anche di tenere in deposito tutti gli esemplari stampati, mentre Le Carpentier si occupava della distribuzione e della vendita. Il 24 luglio 1669 Le Carpentier ottenne preventivamente dagli Stati Generali dei Paesi Bassi il privilegio di stampare e vendere il libro di Léger durante quindici anni consecutivi, ma non ne poté approfittare, perché morì poco tempo dopo (1669 o 1670). Anche Léger morì nel 1670. Non risulta dall'articolo di Pons chi si è occupato della distribuzione dal 1670 in poi, ma sembra che a causa della morte di Le Carpentier e Léger l'opera ebbe poco successo commerciale.

Nel suo articolo recentemente pubblicato su questo Bollettino Marco Fratini sostiene che «una successiva ristampa in lingua francese dell'opera di Léger ha

[1] Esemplari si trovano nelle Biblioteca del Museo Valdese di Schönenberg e nella Bibliothéque Wallonne di Leida.

[2] «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 107, 1960, pp. 62 sgg.

visto la luce nel 1680 a Amsterdam, da J. Henry Wetstein, "rüe des Veaux (in de Kalverstraet) à l'enseigne d'Homere"». Fratini osserva tuttavia che il frontespizio e l'antiporta dell'unico esemplare noto di quest'edizione del 1680 «presentano entrambi l'evidentissima aggiunta di una striscia di carta nella parte inferiore, contenente i dati citati di stampatore, luogo e anno di edizione»[3].

Vedendo questa descrizione si potrebbe ipotizzare che Wettstein non abbia ristampata l'opera, ma comprato più esemplari della prima edizione di Carpentier e poi incollato i suoi dati. Questa ipotesi viene sostenuta da un inserto nel «Oprechte Haerlemsche Courant» del 19 agosto e del 26 agosto 1679:

> Op Woensdagh den 30 Augusti 1679, na de middag ten 2 uren precijs, sal binnen Haerlem, in de Herberge van 't Gulde Vlies, verkocht werden de gantse Druck van de Boecken, genaemt Histoire generale des Eglises Evangeliques des Vallées de Piemont, divisé en deux Livres, par Jean Leger, Pasteur & Moderateur des Eglises des Vallées, le tout enrichi de Tailles douces. In Folio. Ten tweede, de selve Historie, het eerste Deel, in Nederduyts, mede in Folio. En ten derde, Histoire Genealogique des Païs-Bas, ou Histoire de Cambrey & du Cambresis, contenant ce qui s'y est passé sous les Empereurs, & les Rois de France & d'Espagne, &c. par Jean le Carpentier, Historiograph. In Quarto. [De Drucken sullen in 't geheel werden geveylt, ofte met minder gedeelte, ten believe van de Koopers][4].

Dunque, il 30 agosto 1679 a Haarlem ci fu la vendita all'asta dell'intera tiratura di tre pubblicazioni: la versione francese dell'opera di Jean Léger (divisa in due libri); la traduzione olandese dell'opera di Léger (solo il primo libro); un'opera di Jean le Carpentier intitolata *Histoire Généalogique* [...]. Purtroppo non viene indicato chi li aveva messi in vendita, ma forse si tratta di Le Pla(t) o i suoi eredi, da cui erano state depositate le copie dell'opera di Léger.

Il 30 agosto 1679 Wettstein ha certamente comprato le copie della versione francese dell'opera di Léger e le ha rimesse in vendita l'anno successivo, incollando un biglietto con il suo nome, indirizzo e anno di pubblicazione su quello di Carpentier. Non si tratta dunque di una ristampa, ma di un'azione di *marketing*. Non ho trovato indicazione che Wettstein abbia comprato la traduzione olandese di Léger e l'opera di le Carpentier.

ALBERT DE LANGE

[3] *La «Carta delle tre valli di Piemonte» di Valerio Grosso e la sua diffusione europea fra Sei e Ottocento*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 189, 2001, p. 58, nota 39.

[4] Ringrazio Garrelt Verhoeven di Leida per avermi dato il testo dell'inserto dall'«Oprechte Haerlemse Courant».

Alcune osservazioni sulla «Nouvelle carte des Vallées» (ca. 1691)

Dato che Marco Fratini ha trattato, recentemente e con competenza, questo argomento[1], di cui mi ero già occupato una quindicina di anni fa[2], ho ritenuto utile fare conoscere alcune mie osservazioni maturate nel frattempo, ritenendo possano essere utili agli eventuali lettori della Carta.

La famiglia Ottens

Joachim Ottens (1663-1719), incisore su rame, fu il fondatore della ditta Ottens (Amsterdam) per stampa e vendita di carte. Alla sua morte, la moglie e i due figli, Rainer e Josua, svolsero ancora l'attività paterna, mentre il figlio maggiore, Federico, era l'unico ad esercitare l'arte di incidere su rame, pur non prendendo parte al lato commerciale dell'impresa. Morti Rainer e Josua, la ditta proseguì la stessa attività fino alla fine del secolo sotto la guida di altri discendenti.

Della loro numerosa e varia produzione sono rimasti splendidi atlanti come l'*Atlas Major* (15 volumi), altri in un volume solo, altri tascabili, oltre a una collezione di piani militari e atlanti per la navigazione, ecc.

A Wolfenbüttel, nella biblioteca del duca Augusto, viene conservato un catalogo[3] di 170 pubblicazioni Ottens di carte di vario tipo: geografiche, marine, ritratti, ecc. Al numero 48 è indicato: «Les Vallées de Piédmont par Malet».

---

[1] *La «Carta delle tre valli di Piemonte» di Valerio Grosso e la sua diffusione europea fra Sei e Ottocento*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi» [BSSV], 189, 2001, pp. 48-78.

[2] F. JALLA, *Iconografia di Enrico Arnaud (1643-1721)*, BSSV, 173, 1993, pp. 55-78.

[3] Il catalogo deve essere stato pubblicato dopo il 1737 e prima del 1750.

La famiglia Mallet

Alla famiglia Mallet, ugonotta, emigrata dalla Francia dopo la San Bartolomeo, fu concessa la cittadinanza di Ginevra. Negli archivi pubblici e privati di questa città e di questo cantone si può trovare un'abbondante documentazione su questa famiglia. Il nome Jean Mallet è abbastanza diffuso in Svizzera, collegato spesso con altri nomi di famiglia: per esempio un Jean Malet (1679-1749) sposa Dorotea Flournoy (1689-1775).

Finora non risulta noto nessun Jean Mallet che si sia dedicato all'incisione su rame: «Jean Malet, the author (?) of the Valleys-maps is not mentioned in the dictionnaries of map-makers. I think he is a local map-maker or surveyor»[4].

Jan Luyken

Il prof. D. de Vries, della Biblioteca della Rijksuniversiteit di Leida e conservatore della Collezione Bodel Nijenhuis, rispondendo a una mia lettera del novembre 1988, con cui chiedevo informazioni sulla «Nouvelle Carte», mi rispose:

> La collection Bodel, c'est à dire la Collection Cartographique de la Bibliothèque Universitaire de Leyde, comporte trois exemplaires de cette Nouvelle Carte des Vallées de Piémont etc., sous les signatures: Port. 90 N 87, Port 138 N 65 et Port 200 N 72. En examinant le style de gravure, la dite carte doit avoir été dessinée par un des graveurs les plus connus de l'époque: Jan Luyken qui fonda sa réputation non seulement sur les cartes et les gravures volantes dues à sa main, mais surtout sur ses illustrations de livres.
>
> Nombreux étaient les éditeurs amstellodamois qui avaient recours à son service car son oeuvre était particulièrement appréciée du grand public.
>
> Tel était le cas de Joachim Ottens qui devint bourgeois d'Amsterdam en 1690 et entra dans la gilde de Sain Luc en 1710, il fut l'éditeur de la carte qui vous intéresse particulièrement. Cette édition a été exécutée à une échelle relativement grande (ca. 1:50.000) par Jean Mallet. Pour ce faire, il suivit «La Carte de Piedmont» (1640) de Valerius Crassus[5].

Dalla letteratura a mia disposizione e a mia conoscenza, non risulta possibile individuare con sicurezza l'autore della «Nouvelle Carte». È un documento molto

[4] Lettera inviatami da Peter van de Krogt, 17 gennaio 1989, Rijksuniversiteit di Leida.
[5] Lettera del prof. D. de Vries, Rijksuniversiteit di Leida (17 febbraio 1989).

interessante che risente lo stile di Valerio Grosso e che, rappresentando il presente, preannuncia anche il futuro.

Per tentare di chiarire il problema si dovrebbe intraprendere una ampia ricerca in Olanda (musei, biblioteche, collezioni private, ecc.), ma dubito che questa operazione possa ormai avere successo.

FERRUCCIO JALLA

La Chiesa anglicana di Firenze: nascita e attività nel XIX secolo*

La Comunità anglicana prima della nascita della Chiesa anglicana

Già dal XV secolo in Italia giungevano gli inglesi attratti dalle risorse artistiche e culturali del paese. Questo è dimostrato dai viaggi dei giovani aristocratici del XVI secolo, i quali arrivavano nel "Bel Paese" accompagnati dai loro *tutor* per completare i loro programmi di studi. Dopo un periodo di fermo dovuto all'istituzione del Tribunale dell'Inquisizione, i viaggi ripresero con gran vigore nel XVIII secolo, con quello che fu definito il «Grand Tour». Firenze, divenuta capitale dell'arte, fu visitata soprattutto da artisti e letterati. Con l'occupazione napoleonica si ebbe una nuova interruzione dei viaggi di studio ma, dopo la Restaurazione, gli inglesi tornarono in Italia. Il numero dei visitatori britannici aumentò, grazie anche alla Rivoluzione industriale che permise ai borghesi di giungere nel nostro paese come turisti. Nel Granducato di Toscana di Ferdinando III, inoltre, si ebbe un governo nel segno del "liberalismo" che fece diventare la Toscana meta preferita di molti sudditi della corona inglese[1].

Gli inglesi amarono particolarmente Firenze e in molti decisero di prendervi dimora, tanto che gli stranieri di qualunque nazionalità fossero, erano chiamati indifferentemente dai fiorentini con l'appellativo di "inglesi". Sarebbe difficile

---

* Relazione presentata in occasione della riapertura della Memory Chapel nella ex Chiesa Anglicana di Firenze (oggi Chiesa Valdese), 16 febbraio 2002.

[1] G. Spini, A. Casale, *Firenze*, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 46-47, 191-192; *Inghilterra e Toscana nell'Ottocento*, Atti del Congresso di Bagni di Lucca per il Cinquantenario del British Institute of Florence, 22-24 settembre 1967, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 166-167; G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana, 1998, pp. 100-101.

ricordare anche solo i più rinomati[2]. Se durante il «Grand Tour» l'aspetto religioso non era ritenuto, per problemi organizzativi, uno degli elementi importanti, con lo stabilirsi in città di alcuni di loro iniziò ad essere rivalutato. Si deve tenere presente, però, che la vita dei non cattolici era tutt'altro che semplice.

Già nel XVI secolo, a Firenze, capitale del Granducato di Cosimo I, furono fondate nuove diocesi ritenute indispensabili per assicurare una più profonda vigilanza disciplinare e per eliminare praticamente ogni libertà di espressione che non fosse quella cattolica: siamo nel periodo della Riforma cattolica o, come è comunemente conosciuta, Controriforma[3]. Nel Granducato del XIX secolo, inoltre, erano in vigore delle leggi diverse fra coloro che non erano nati in Toscana e i toscani. Il Granduca permetteva agli stranieri residenti in Toscana di celebrare il loro culto in cappelle private sottoposte a severi controlli, mentre i toscani "scoperti" a professare un culto non cattolico subivano sia la prigione che un'ammenda pecuniaria[4].

Gli inglesi, però, non avevano una cappella privata, quindi per il culto si riunivano in segreto nella residenza del ministro Lord Burghersh (palazzo Panciatichi Ximenes d'Aragona) il quale fece molte richieste di sostegno economico al governo inglese ma senza risultato tanto che il pastore Thomas Trevor svolse per tre anni il suo ufficio senza alcuna retribuzione e la comunità anglicana percepiva soltanto le offerte che gli inglesi residenti a Firenze davano volontariamente[5]. Secondo l'opinione del Trevor, nella sempre più numerosa comunità inglese era necessaria la presenza permanente del pastore, il quale doveva portare avanti un altro compito, oltre a quello di celebrare il culto, che era quello di assistere i malati e di sostenere i fedeli sia dal punto di vista morale che economico. Nel 1823, tuttavia, non avendo più alcun sostegno economico dalla comunità, il pastore lasciò Firenze. A lui subentrò nel 1824 il reverendo W. Tayler, che durante il suo ministero (durato cinque anni), portò la comunità inglese ad impegnarsi nel sostenere economicamente il proprio pastore[6]. Finalmente nel 1828 anche la comunità anglicana, grazie al Concistoro della comunità svizzera, ebbe una cappella

---

[2] I. COTTA, *Monumento al principe Nicola Demidoff. Firenze, Piazza Demidoff*, in *Archivio Firenze*, ed. a schede, tiratura limitata, scheda *Firenze nella storia*, n. FI 010090; SPINI, CASALE, *Firenze*, cit., pp. 190-191; I. GREENLEES, *Gli scrittori inglesi*, in *Firenze cento anni fa*, Firenze, Sandroni, 1961, p. 74.

[3] F. CARDINI, *I ladri di reliquie*, in *I Cristiani in Italia. Storia, personaggi, religiosità popolare, arte*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1990, v. II, p. 806.

[4] C. D. TASSINARI, *The History of the English Church in Florence*, Firenze, Barbera, 1905, p.1.

[5] TASSINARI, *The History of the English Church*, cit.., pp. 10-13; SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., pp. 102-103.

[6] TASSINARI, *The History of the English Church*, cit., p. 13.

in via Maggio dove officiare il proprio culto. Essendo di proprietà svizzera, la cappella era lasciata agli inglesi in una fascia oraria ben precisa (le 12,30), questi ultimi dovevano pagare al Concistoro una tassa annuale (130 francesconi circa) che fu possibile pagare grazie all'interessamento e alla generosità di Mr. Hall e di Mr. Johnson. Dopo qualche tempo, però, la fascia oraria troppo limitata e la mancanza di spazio nella cappella per il notevole aumento dei fedeli, provocarono nella comunità inglese dei malcontenti e cominciò a delinearsi il desiderio di trovare o costruire un luogo destinato a loro. Sebbene la comunità svizzera avesse deciso di spostare la cappella in una sede più grande (palazzo Magnago-Feroni in via dei Serragli)[7] e avesse anticipato gli orari delle funzioni, le due comunità avevano ancora un unico luogo di culto. Importante ricordare che proprio a quel periodo risale la nascita di un Comitato all'interno della comunità che si occupava degli interessi della Chiesa e della scelta del pastore: questo fu possibile in quanto la comunità anglicana era considerata dal Comitato come non soggetta alla giurisdizione della Chiesa d'Inghilterra[8].

Tutto questo però non fece diminuire il desiderio di avere una propria cappella. Nel 1837-38 il ministro Ralph Abercrombie ne parlò con il conte Fossombroni, il quale asserì che non ci sarebbero stati problemi per la costruzione della cappella purché gli anglicani rispettassero le regole stabilite dallo stato toscano[9].

Dal disappunto della comunità per un acquisto fatto dal Comitato senza essere consultata e dalla minaccia di sospensione del pastore Reverendo Robert John Tennant (eletto nel 1838 e benvisto sia dalla stessa comunità che dai fiorentini per il suo zelo e la sua devozione, riuscendo ad avere nuove raccolte di contributi per la Chiesa)[10] fu predisposta un'assemblea di tutti i componenti della chiesa anglicana il 27 dicembre 1839 presieduta dal ministro plenipotenziario alla corte di Toscana, Fox. Qui furono eletti nuovi membri del Comitato e fu dato risalto alla completa corrispondenza della Chiesa anglicana fiorentina con la dottrina della Chiesa d'Inghilterra e all'importanza della figura del pastore, il quale doveva rispondere

[7] Per notizie storiche e artistiche del palazzo si veda M. Bucci, R. Bencini, *Palazzi di Firenze. Quartiere di S. Spirito*, Firenze, Vallecchi, 1973, pp. 117-120.

[8] Tassinari, *The History of the English Church*, cit., pp. 13-14.

[9] La regola era che la cappella «non doveva portare alcun segno esteriore, che indicasse essere stato costruito all'oggetto di servire all'esercizio del Culto Protestante»: Archivio di Stato di Firenze [da ora in avanti A.S.F.], Segreteria e ministero degli Esteri, n. 1373, prot. 305 n. 53; Tassinari, *The History of the English Church*, cit., p. 22.

[10] La sua popolarità si può evincere dalla lettera al Duca di Casigliano (Ministro degli Affari Esteri) datata 16 marzo 1850 dove il Tennant è chiamato «il Prete inglese»: A.S.F., Segreteria e ministero degli Esteri, n. 1494, prot. 417, n.3, c .1v.

dei suoi compiti solo davanti al Vescovo di Londra, nella cui diocesi erano registrati i certificati di battesimo e di matrimonio concernenti i membri della comunità. Tutti quelli che sostenevano economicamente la chiesa, inoltre, avevano la possibilità di verificare i fondi disponibili. Fu deciso che i vari atti amministrativi dovevano essere resi pubblici; infine, fu stabilito che il Comitato doveva essere composto da tredici membri sostituibili annualmente[11]. Tutto questo pose le basi della futura chiesa anglicana di Firenze.

Il suddetto “problema” del Reverendo Tennant fu reso noto anche al Vescovo di Londra dal Colonnello Lindsay che ebbe come risposta che, non avendo il Vescovo alcuna giurisdizione legale a Firenze, egli avrebbe concesso l’autorizzazione soltanto con l’accordo di tutta la congregazione[12].

Risolta questa controversia, nel novembre del 1841 il nuovo Comitato dichiarò che era arrivato il momento per costruire una propria chiesa e la comunità diede un apporto per accrescere i fondi per la costruzione dell’edificio. Nel novembre dell’anno seguente Lord Holland acquistò, per la sede della Legazione inglese, tutto il primo piano del palazzo Ferroni e così le due comunità, svizzera e anglicana, si separarono per sempre. Nel periodo che precede l’edificazione della cappella il rito anglicano fu celebrato nel palazzo Ridolfi (via Maggio) e in seguito vicino a via Nazionale. Nel frattempo a Firenze giunse la notizia, accolta con grande entusiasmo dagli inglesi, che la loro giurisdizione era sottoposta al Vescovo di Gibilterra che avrebbe provveduto alle varie richieste delle comunità anglicane presenti nel sud dell’Europa[13].

Nel 1843, finalmente, il Comitato trovò il terreno per edificare la chiesa nell’angolo tra via Lamarmora e via Micheli, e, dopo il consenso del governo toscano, fu ratificato il contratto con la banca Fenzi per far fronte alle spese di acquisto e di edificazione[14].

---

[11] Vedi la lettera datata 20 gennaio 1840 inviata dal Fox al Fossombroni. A.S.F., Segreteria e Ministero degli Esteri, n. 1373, prot. 305 n.53; TASSINARI, *The History of the English Church*, cit., pp. 25-33.

[12] TASSINARI, *The History of the English Church*, p. 33.

[13] A.S.F., Segreteria e ministero degli Esteri, n. 1407, prot. 338 n. 15; TASSINARI, *The History of the English Church*, pp. 55-56. Per il contributo della comunità vedi A.S.F., Segreteria e Ministero degli Esteri, n. 1425, prot. 356 n. 38.

[14] A.S.F., Segreteria e Ministero degli Esteri, n. 1413, prot. 344 n.30 e sempre dello stesso fondo vedi il n. 1425, prot. 356 n. 38; TASSINARI, *The History of the English Church*, cit., pp. 51-52.

La Chiesa anglicana di Firenze

La Chiesa fu terminata nel novembre del 1844 e la terza domenica dello stesso mese furono celebrate due funzioni: quella della mattina ufficiata dal Reverendo Robbins e quella del pomeriggio dal Reverendo John Prior. Ufficialmente, comunque, fu inaugurata nel 1846 dal Vescovo di Londra con il nome di Holy Trinity Church. Tralascerò qui ogni descrizione di tipo artistico e architettonico, posso solo dire che al compimento dei lavori le risorse finanziarie erano così poche che non fu possibile costruire una casa né per il pastore né per il custode[15].

Così la comunità aveva trovato una sua identità precisa e, con lo zelo e la devozione del Reverendo Robbins (eletto nel 1843), una nuova fioritura e anche un nuovo aumento di membri. La vita degli anglicani adesso scorreva tranquilla con le funzioni religiose officiate la domenica (gli altri giorni la chiesa rimaneva chiusa) e una volta al mese veniva celebrata la S. Comunione. Sempre una volta al mese, in concomitanza della S. Cena, venivano date al pastore delle offerte che servivano per opere di carità. Una di queste fu la colletta per le persone colpite dall'alluvione del 1844 e non fu la sola in quanto metà delle offerte erano designate per le opere di beneficenza. Per le spese della chiesa, invece, fu escogitato un espediente alquanto bizzarro che fu portato avanti per molti anni e non senza critiche. Per poter assistere alla funzione domenicale, infatti, coloro che non erano appartenenti a quella chiesa (vale a dire i viaggiatori) dovevano pagare un biglietto d'ingresso che in un primo momento era per una funzione sola (quella della mattina) ma che in seguito fu abbassato di prezzo e valido per entrambe le funzioni domenicali (sia quella della mattina che quella del pomeriggio). I poveri e i servi, comunque, non pagavano ma non avevano neanche il diritto di sedersi e neppure i tentativi del Reverendo Robbins riuscirono a persuadere il comitato a togliere questo sistema[16].

Ma la tranquillità della comunità, e non solo di quella, fu interrotta dai moti del 1848 e dalla prima guerra d'Indipendenza. A Firenze il 12 aprile del 1849 fu tolto il potere al Guerrazzi, precedentemente ministro di Leopoldo II, che si era fatto proclamare "dittatore" dopo la fuga del Granduca scontentando i democratici e i liberali moderati. Quindi il Granduca fu invitato a tornare e giunse in città con un corpo di truppe austriache. Ma il grosso danno per le comunità non cattoliche fu il concordato sancito tra il Granduca e la Chiesa di Roma nel 1851. Il concordato restituiva all'autorità ecclesiastica la libertà di stampa e di predicazione ma

[15] TASSINARI, *The History of the English Church*, cit., pp. 56-57, 62; SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 185.

[16] TASSINARI, *The History of the English Church*, cit., pp. 57, 67-71.

soprattutto la censura preventiva sulle opere di argomento religioso[17]. Questo ebbe come conseguenza un inasprimento da parte delle autorità granducali nei confronti dei protestanti che potevano in qualche modo persuadere o spingere i cittadini toscani ad allontanarsi dalla Chiesa Cattolica Romana[18]. Pertanto fu proibita la vendita e la distribuzione della Bibbia specialmente quella tradotta in italiano. Era illecito, anche, leggere e commentare la Bibbia da solo o fuori dalla propria comunità. Ci furono molti arresti all'interno della Chiesa anglicana, di cui alcuni eclatanti che portarono il governo inglese a sostenere le spese processuali per la loro difesa[19]. All'inizio del 1851 le autorità toscane accusarono la chiesa inglese insieme a quella svizzera di proselitismo basando l'incriminazione sul fatto che entrambe le chiese celebravano il culto in italiano e secondo il governo toscano lo facevano per convertire i cattolici al protestantesimo. Questa accusa provocò non pochi problemi ad entrambe le comunità a tal punto che fu inviata una lettera al ministro britannico Mr. Scarlett nella quale il segretario della Holy Trinity Church confutava le accuse del governo toscano sostenendo che le uniche persone italiane ammesse al culto erano quelle delle autorità locali. Le imputazioni dell'autorità granducale, infatti, sostenevano che il governo toscano aveva dato la possibilità di costruire una cappella ma solo per uso privato della comunità anglicana, mentre in realtà (sempre secondo il governo toscano) chiunque poteva prendere parte al culto che per questo veniva celebrato in lingua italiana[20]. Sebbene la chiesa inglese sia riuscita a non essere chiusa e a non essere dichiarata fuorilegge, l'azione del governo toscano divenne sempre più ostile verso i protestanti condannando da otto giorni a sei mesi di carcere, senza l'intervento della magistratura ma solo della polizia, quei toscani che prendevano parte al rito[21].

---

[17] A. PANELLA, *Storia di Firenze*, Firenze, Le Lettere, 1984, pp. 308, 311; E. DI NOLFO, *Gli anni delle grandi realizzazioni. La rivoluzione del 1848-1849*, in *Storia d'Italia. Dalla civiltà latina alla nostra repubblica*, Novara, De Agostini, 1981, v. VI, p. 173.

[18] D. MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio. Storia delle Chiese Cristiane dei Fratelli 1836-1886*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 52-55; SPINI, CASALI, *Firenze*, cit., pp. 47-50; AUBERT, *L'offensiva dei governi liberali fuori dai paesi tedeschi*, in *Storia della Chiesa*, a cura di H. Jedin, Milano, Jaca Book, 1993, v. VIII/2, pp. 404-405.

[19] A.S.F., Segreteria e Ministero degli Esteri, n. 1492, prot. 415 n. 91 e dello stesso fondo il n. 1498, prot. 420, n. 8.

[20] A.S.F., Segreteria e Ministero degli Esteri, n. 1516, prot. 4347, n. 34, in particolare la lettera inviata da Webb Smith al Ministro Scarlett del 14 gennaio 1851; TASSINARI, *The History of the English Church*, cit., pp. 78-87; SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., pp. 231, 233; MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, cit., p. 57.

[21] MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, cit., p. 55; SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 233.

Tutto questo non scoraggiò, però, i membri della Chiesa Anglicana. Le attività della comunità rivolte ad aiutare i connazionali che avevano bisogno non si esaurirono. Un esempio è dato da Lady Don, vissuta a Firenze per molto tempo, che lasciò molto denaro alla chiesa inglese da elargire tra gli inglesi poveri, sia quelli che avevano bisogno di aiuto sia quelli che volevano ritornare in patria ma non avevano i mezzi per farlo. Già nel 1859 il fondo ricevette altre donazioni e prese il nome di "Lady Don's Donation". Da qui nel 1865 fu istituito il "British Relief Fund" che crebbe fino a diventare una grossa istituzione[22].

Conclusioni

Possiamo concludere mettendo in luce la tenacia e la ricerca della comunità inglese nel trovare un suo spazio all'interno del territorio fiorentino, passando da una situazione clandestina (1815-20) alla luce con la cappella svizzera raggiungendo infine il sogno di un proprio luogo di culto senza mai dimenticarsi di coloro che hanno bisogno. Dopo le repressioni avvenute all'indomani della prima guerra d'Indipendenza, che continuarono anche con l'Unità d'Italia con i controlli alle riunioni evangeliche e, nonostante il mantenimento del Codice Penale lorenese (quindi lasciando in vigore le norme restrittive in materia di religione)[23], la comunità anglicana riuscì a mantenere una continuità senza eventi particolari fino allo scoppio delle due guerre mondiali. All'indomani della Liberazione furono riallacciati i rapporti tra la Chiesa Anglicana e la cittadinanza fiorentina che continuano adesso ancora più forti.

ALESSIA ARTINI

[22] TASSINARI, *The History of the English Church*, cit., pp. 109-113.
[23] Fino all'entrata in vigore del Codice Zanardelli continuarono nella nostra regione una continuazione dei processi contro i predicatori. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 302.

Alfio Bellecci e la Chiesa evangelica valdese di Catania (1866-1873)

Introduzione

La Chiesa evangelica valdese di Catania ha vissuto momenti di grande vitalità ed è stata un sicuro riferimento per importanti figure della storia locale, tuttavia non è mai stata oggetto di uno studio monografico. Il presente tentativo di ricostruzione è la riduzione di un lavoro più ampio, che ha eletto come metodo l'incrocio di diverse fonti archivistiche[1]. Purtroppo, per il periodo che ricade nell'interesse diretto di questo studio, non esistono verbali d'eventuali consigli di Chiesa. Infatti nell'Archivio storico della Diocesi di Catania si conservano due quaderni dove solo a partire dal gennaio 1876 sono state verbalizzate tali riunioni.

Si è tenuto conto, inoltre, dei due articoli coevi, stesi dal pastore John Simpson Kay[2], di quello redatto dal pastore Teodoro Balma in occasione del cinquantesimo dell'inaugurazione del tempio etneo[3], dei pochi accenni contenuti negli ampi progetti di ricostruzione della storia valdese legati alla celebrazione della concessione delle Regie Patenti[4], delle annotazioni di Valdo Vinay nel terzo volume della

---

[1] G. PRIGIOTTI, *Alfio Bellecci e la Chiesa Evangelica Valdese di Catania (1866-1873)*, tesi di laurea, Università degli Studi di Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore prof. A. Coco, a.a. 1999-2000. Nel testo si utilizzano le seguenti abbreviazioni: Archivio storico della Tavola valdese (ASTV); Archivio di Stato di Catania (ASCT); Archivio della Chiesa valdese di Catania (AVCT); Archivio storico della Diocesi di Catania (ADCT). Fondamentali le seguenti cartelle dell'ASTV: *Cat. III Chiese*, cartt. 161-162 per Catania; 163 per la diaspora catanese, composta in gran parte da S. Maria di Licodia e da Giarre-Riposto; cat. IX Operai della Chiesa, cart. 46-46a per Alfio Bellecci.

[2] *New opening in Sicily*, «A voice from Italy», 28, 1867, pp. 23-24; *New opening at Catania*, «A voice from Italy», n. 29, 1867, pp. 14-20.

[3] T. BALMA, *Nella ricorrenza del 50° annuale del Tempio Valdese di Catania*, «Emmaus!», n. 48, 12 gennaio 1940. È la rivista locale della chiesa, ma ha effimera durata.

[4] *Riassunto storico dell'evangelizzazione valdese durante i primi cinquant'anni di libertà 1848-1898*, Pinerolo, 1899, pp. 89-91; D. BOSIO (a cura di), *Cento anni di storia valdese 1848-1948*, Torre Pellice, Claudiana, 1948, pp. 208-210. Gli elenchi dei conduttori di chiesa riportati sono divergenti: il più antico è più fedele al vero: *Relazione annua sulle opere di evangelizzazione*

Storia dei Valdesi[5], dello studio di Gino Cerrito sul protestantesimo in Sicilia[6] e delle considerazioni di Gaetano Zito sulla presenza evangelica e massonica in città riportate in un paragrafo del suo saggio su Dusmet[7].

Diffusione delle Bibbie e dei trattati nella Sicilia post-unitaria

Il 12 febbraio 1862 il re Vittorio Emanuele II promulgò un decreto di notevole valore: «Gli acattolici delle Province dell'Isola di Sicilia godranno di tutti i diritti civili e politici che spettano agli altri cittadini»[8]. Fu il primo passo di una nuova era. Con l'avvento dell'Unità d'Italia, le Bibbie e i trattati religiosi del Desanctis, grazie all'opera dei colportori, ebbero anche in Sicilia un'ampia diffusione[9]. In effetti la consultazione della rivista edita ad Edimburgo a supporto dell'evangelizzazione in Italia rende conto minuziosamente d'ogni tentativo compiuto nella penisola. Ben quattro agenzie impiegavano colportori in Italia: la Società Biblica di Edimburgo, la Società torinese per la Bibbia e i Trattati (Claudiana), la Società Biblica italiana di Genova e soprattutto la londinese *British and Foreign Bible Society* (B&FBS)[10]. In Sicilia i valdesi potevano contare sui due Cereghino di Favale, la B&FBS aveva un colportore a Messina e un deposito a Palermo, mentre Landi e Orselli giravano per il Regno delle Due Sicilie a servizio degli scozzesi[11]. Circa la realtà catanese, sempre secondo Valdo Vinay, «la comunità sembra essere nata piuttosto attraverso la diffusione della Bibbia e di trattatelli di controversia antiromana»[12].

in Italia presentata al venerabile sinodo di detta chiesa, Torino, stamperia dell'unione tipografico-editrice, 1868, pp. 26-27.

[5] V. VINAY, *Storia dei valdesi*, 3, *Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Torino, Claudiana, 1980, pp. 98-99.

[6] L. CERRITO, *Appunti sulla diffusione del protestantesimo in Sicilia dopo l'Unità*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 114, 1963, pp. 57-78.

[7] G. ZITO, *La cura pastorale a Catania negli anni dell'episcopato Dusmet (1867-1894)*, Acireale, Galatea, 1987, pp. 29-37.

[8] ASCT, *Fondo Prefettura*, Serie I bis, busta 90.

[9] VINAY, *Storia dei Valdesi* 3, cit., pp. 85-86. Lo storico valdese rimanda in nota ad alcuni numeri del «L'Écho des Vallées», 3 dicembre 1864, 22 febbraio 1865; 21 aprile 1866; 28 marzo 1868; 1° maggio 1869.

[10] «A voice from Italy», n. 4, gennaio 1861, p. 9.

[11] «A voice from Italy», n. 5, aprile 1861, p. 5.

[12] *Ibid.*, p. 99.

Si può ipotizzare che già nel 1861 sia arrivato un colportore a Catania, anche se non si afferma esplicitamente per motivi di sicurezza[13]. Il fatto che sia riportato dalla rivista scozzese rende solo probabile la dipendenza del colportore dalla Società scozzese. Appena un anno dopo si comunica che John Simpson Kay, giovane licenziato della Chiesa presbiteriana unita di Scozia, ha deciso di dedicare la propria vita all'evangelizzazione nel promettente campo italiano: sarà il primo e opererà a Palermo[14]. La penetrazione evangelica in Sicilia è interamente affidata ai colportori, a John Simpson Kay e a Giorgio Appia. Nel novembre del 1861 quest'ultimo tiene a Catania una conferenza religiosa in francese presso il Grand Hôtel. Egli stesso lo ricorda nelle sue memorie pubblicate dai familiari[15]. È certo un evento importante, probabilmente storico. Eppure sembra esserci una soluzione di continuità tra quest'episodio sporadico e la nascita della comunità valdese di Catania, anche perché presumibilmente riservato agli stranieri presenti in città, che non faranno parte del primo nucleo dei credenti evangelici.

Alfio Bellecci, un prete cattolico romano che si converte alla fede evangelica

Storicamente la comunità ha avuto origine grazie al travaglio di Alfio Bellecci, un prete cattolico romano secolare della diocesi di Catania, che ha accompagnato e spesso condotto l'evolversi di questa Chiesa per almeno trent'anni, dapprima co-

---

13 «On the 7th of this month, I left Messina to go to C – where I had scarcely arrived and set up my stall, when the people rushed upon me like hungry lions, and at once I sold all the Bibles in 24mo which I had, many New Testaments, and also some tracts. [...] – *from a colporteur*» (*ibid.*, p. 7).

14 «A voice from Italy», n. 9, aprile 1862, pp. 11-12.

15 «*25 novembre...Catane.* – L'impression générale que j'ai reçue depuis que je suis ici, est vraiment des meilleures... Mon dimanche a de nouveau été un jour de vrai refraîchissement... Les gens du pays, enchantés de la pluie d'aujourd'hui, observent qu'elle a coïncidé avec mon arrivée, ce qui leur paraît être d'un bon augure, car les pluies ont manqué depuis plusieurs années... un vrai paradis... La ville, qui compte 80.000 âmes, a une apparence de culture; des édifices et surtout des monastères splendides attestent la fabuleuse richesse et la puissance du clergé, que tant de gens voudraient nous présenter comme une pauvre victime de la persécution révolutionnaire. Aujourd'hui, j'ai pu annoncer l'Évangile avec joie à l'école du dimanche, au culte du matin, au culte du soir et dans l'après-midi, réunir un certaine nombre de personnes au Grand Hôtel pour leur parler en français...», in *Georges Appia pasteur et professeur en Italie et a Paris, 1827-1910. Souvenirs réunis par sa famille*, Paris, Flammarion, 1910, II, p. 67. Parte di questo brano è stato tradotto in italiano e si trova in G. TOURN, *Giorgio Appia dalle Alpi alla Sicilia*, Torino, Claudiana, 1964, p. 51.

me evangelista e poi come pastore a partire dal 7 settembre 1875, data della consacrazione, avvenuta senza passare dal normale *iter* formativo[16].

Alfio Santi Bellecci nacque il 1° novembre 1819 a Belpasso, un paesino alle pendici dell'Etna, da don Antonino e Francesca Longo, ma fin da fanciullo si trasferì a Catania con la famiglia. Secondo gli usi del tempo, essendo avviato alla vita ecclesiastica, a soli dodici anni ricevette la tonsura, diventando così chierico. Nell'archivio storico della diocesi di Catania si riscontrano alcune tracce della fase cattolico-romana della sua vita. Innanzitutto le date del suo cammino verso l'ordinazione presbiterale, avvenuta il 21 settembre 1844[17], la precedente costituzione del patrimonio ecclesiastico[18], la testimonianza del curato della Chiesa sacramentaria d'appartenenza, necessaria all'ordinazione, da cui emerge il ritratto di un chierico modello, ligio e indefesso, estraneo ad ogni contestazione, novità e insofferenza, sebbene si tratti di un documento di rito e quindi fortemente stereotipato[19].

Il prete Bellecci, a norma dei canoni, chiese più volte di allontanarsi dal territorio diocesano per un determinato periodo, concessione denominata discissòria: rimanendo nell'isola prima[20], ma soprattutto: «discessoriali a due mesi in favore del sac. d. Alfio Bellecci per recarsi in Parigi e in altrove nel Regno e fuori»[21]. Siamo nel 1858, vale a dire non molto prima della sua conversione. Secondo lo schema di ricostruzione degli albori della comunità valdese cittadina, pubblicato nel 1940 dal pastore locale Balma, il Bellecci: «nella cattedrale di San Paolo, a Londra, aveva sentito imperioso l'appello del Signore a servirlo in una fede più semplice e più pura»[22].

Sembra plausibile ipotizzare che proprio grazie al permesso di allontanarsi dalla sua terra egli abbia potuto mettere in crisi la propria concezione della vita, della fede e del ministero ecclesiale. Purtroppo però il nostro, nelle sue numerosis-

---

[16] La conferenza distrettuale si farà carico di perorare l'eccezione: «Il Comitato delibera di rivolgere una petizione alla Ven. Tavola, onde ottenere in via straordinaria la consacrazione al ministerio, del fratello Sig. Alfio Bellecci» (cat. II, cart. 1, esercizio decimoquarto, 1873-1874, deliberazione 22 a, p. 135).

[17] ASDCT, *Fondo Clero*, Registri ordinazioni sacre, carp. 20, fasc. 1. Il 28 febbraio 1830 riceve il primo ordine minore, l'ostiariato, contestualmente alla tonsura; lettorato, esorcistato e accolitato il 20 maggio 1838; l'ordinazione suddiaconale il 27 marzo 1841, quella diaconale il 17 dicembre 1842.

[18] ASD CT, *Fondo Registra Litterarum*, Appendice: Consulti e Offici, carp. 2, fasc. 13 (1839-1852), 1 v., Catania, 23 settembre 1839.

[19] ASDCT, *Fondo Atti per sacre ordinazioni*, carp. 3 (1843-1844), fasc. 2.

[20] 15 Luglio 1850: «Fu rilasciato permesso al Rev. Sac. D. Alfio Bellecci per portarsi in Palermo per due mesi» (ASDCT, *Fondo Tutt'Atti*, [1858-1861], p. 10r); 10 luglio 1851: «Fu rilasciato permesso al Rev. Sac. D. Alfio Bellecci per partire per Messina» (*ibid.*, p. 30v).

[21] ASDCT, *Fondo Tutt'Atti*, busta 113, p. 18.

[22] «Emmaus!», n. 48, 12 gennaio 1940.

sime lettere al Comitato d'evangelizzazione e ai suoi presidenti, non farà alcuna menzione dei suoi trascorsi cattolici, salvo a dire, raramente, che anch'egli era stato prete romano. Se ancora non sono stati sottratti dalle tenebre gli incontri e gli eventi presumibilmente cruciali avvenuti così lontano dalla terra e dalla cultura natia, ciò non di meno è evidente che lì è stato puntellato un orizzonte di comprensione, quanto omogeneo e saldo non sappiamo, in maniera decisiva. La nuova luce venne dalla lettura della Bibbia del Diodati, che a detta di Simpson Kay, gli fu regalata da un confratello che non ne avrebbe fatto un notevole uso. Confrontandola con la *Vulgata* in proprio possesso, gradualmente avrebbe scoperto gli errori romani. Questo lo avrebbe portato ad appendere al chiodo l'abito talare. Diversa la versione del *Riassunto storico*, che dovrebbe essere preferibile in quanto più ricca di particolari:

> I primordi dell'opera risalgono al 1862. Un N. T. versione Diodati regalato dal barone S. al sig. Alfio Bellecci cominciò a fargli inarcare le ciglia, tanto gli parve diverso da quello che fin allora aveva creduto intangibile verità; comunque, si fece a leggerlo e a rileggerlo attentamente. Nel 1863 il sig. Bellecci ebbe da un amico tre trattatelli del nostro Desanctis: La *Messa*, la *Confessione*, il *Purgatorio*, la cui lettura l'irritò a segno di volersi accingere a degnamente confutarli. Si procurò a tal fine una Bibbia del Diodati, una *Vulgata*, e studiandole entrambe assiduamente e con coscienza si convinse... che il Desanctis diceva la pura verità[23].

Il testo è contraddittorio: perché dovette procurarsi una Bibbia del Diodati nel 1863 se già l'aveva avuta in dono l'anno precedente dal barone S.? E ancora, il travaglio iniziò con la lettura della Bibbia o dei trattati del Desanctis?[24] La narrazione prosegue:

> Profondamente scosso ed impressionato da sì inattesa scoperta, non avendo nozione alcuna di chiese evangeliche, il nostro amico serbava in cuore la fede, tenendone appena parola con qualche amico ed ancora di nascosto fino al 1865, in cui la lettura del *Compendio controversie* lo convinse interamente e lo decise a lottare per l'Evangelo a spada tratta[25].

---

[23] *Riassunto storico*, cit., p. 89. Nonostante le ricerche incrociate d'archivio, non si è riusciti a strappare dalle tenebre l'identità di questo nobile personaggio.

[24] Più sbrigativa la sintesi del 1948: «Avendo il sig. Belleci letto il Nuovo Testamento e i trattati del Desanctis sulla Messa, la Confessione e il Purgatorio, volle provare a confutarli, ma a misura che li studiava doveva convincersi che dicevano il vero»: BOSIO, *Cento anni*, cit., p. 208.

[25] *Riassunto storico*, cit., p. 89.

In ogni caso la narrazione del "ravvedimento" del Bellecci avviene secondo un *cliché* ormai familiare, ripercorrendo, dopo una ventina d'anni, le orme del Desanctis.

I primordi della comunità valdese etnea

Abbandonato il ministero presbiterale, Alfio Bellecci aprì il proprio salotto ad alcuni amici che condividevano la medesima visione. Verso la metà del 1866 gli amici di Bellecci, anziché conversazioni famigliari, irregolari, sconnesse, gli proposero convegni fissi in ora da stabilirsi: accolto il pensiero, si tennero le prime adunanze ogni domenica alle tre nella casa Bellecci.

Nel 1867 Catania fu coinvolta nell'epidemia di colera. In quell'occasione la comunità evangelica etnea fu confortata dalla presenza di un giovanissimo pastore, Gioacchino Gregori, che pagherà con la vita il prezzo della sua dedizione, morendo appestato a soli ventisette anni, meritando un'accomodata sepoltura[26].

Le riunioni, che erano state sospese per evitare contagi, ripresero «alla rinfrescata» in un salotto dello stesso barone S. con sempre crescente numero di uditori, fra i quali persone istruite, per cui il bisogno di un regolare ministerio cominciò a farsi sentire[27].

Il primo a ricevere l'ammissione in Chiesa, il 26 febbraio 1868, fu un calzolaio, Rosario Sciacca, che più avanti ritroveremo nel tentativo, non proprio riuscito, di colportare: primo e unico per oltre due mesi, chissà perché. I suoi "compagni", cioè la moglie Caterina, lo stesso Alfio Bellecci con la moglie Rosaria, il colportore Salvatore Cassia[28] e gli altri undici dovettero aspettare il 30 aprile 1868, che po-

[26] «La di lui salma con decenza ed in carrozza per favore e per denaro fu condotta al cimitero in una cassa particolare ed in luogo particolare per l'amicizia del custode, e si pensa di onorarlo d'una lapide e da lei attendo le parole da scolpirvi» (A. B., *Alfio Bellecci*, «L'Écho des Vallées», VI, 40, agosto 1867, 328; lo stesso insisterà sulla lapide in ASTV, cat. IX, cart. 46, lettera del 4 aprile 1871). Sarà realizzata diversi anni dopo: «Se mai monumento fu meritato, fu quello che la Chiesa di Catania e gli amici eressero al Gregori nel cimitero di quella città il 26 Luglio 1883. Con felice pensiero, poiché il Gregori morì predicando, si volle che morto parlasse ancora, e infatti su quattro lapidi in marmo stanno incisi, oltre la dedica, sedici passi biblici poderosi che testimoniano della nostra fede e della nostra speranza» (*Riassunto storico*, cit., p. 90). Sul Gregori si veda A. MEILLE, *Giovacchino Gregori, biographie*, «L'Écho des Vallées» [nouvelle série] II, 12, décembre 1867, 179-190.

[27] *Riassunto storico*, cit., p. 89.

[28] È un agente della National Bible Society of Scotland, lo apprendiamo da T.W.S. JONES, *Note italiche. Our district*, Napoli, La Meridionale, s.d., p. 141. Questo libretto dovrebbe essere di poco successivo al 1886, poiché quell'anno è l'ultimo ad essere menzionato e per ben tre volte: pp. 89, 140-141.

tremmo considerare la data della costituzione ufficiale della comunità catanese. Non tutti persevereranno sino alla fine: Vincenzo Parisi morirà cattolico romano, come Felice Bongiorno, che tornò alla chiesa di Roma, probabilmente per sposarsi.

I resoconti di John Simpson Kay

Un'attenzione particolare meritano i due articoli della rivista «A voice from Italy» in cui John Simpson Kay informa dell'apertura dell'adunanza evangelica nel capoluogo etneo.

Nel primo resoconto il Kay utilizza espressioni lusinghiere per indicare il forte interesse degli intervenuti alle conferenze e per la serietà del primo nucleo d'uditori dell'evangelo. Il pastore di Palermo ha risposto all'invito di un ex-prete, ovviamente del Bellecci, che dopo aver iniziato un *meeting*, ha scritto a Firenze al presidente del Comitato d'Evangelizzazione, il dott. Jean Pierre Revel, e anche a lui, chiedendo aiuto. È proprio Revel che suggerisce allo scozzese una visita a Catania. La ricezione di una seconda lettera del Bellecci lo convince definitivamente a spendere due settimane accanto ai nuovi adepti, intavolando conferenze giornaliere. Al suggerimento del Kay di spedire una petizione a Firenze per l'invio di un pastore, rispondono in quarantasette, ma si risolve in un nulla di fatto, per la mancanza di ministri[29]. A queste poche battute, fa seguito il vero e proprio rapporto nel numero successivo della rivista stampata ad Edimburgo. Oltre al racconto della conversione del Bellecci, fornisce alcune notizie circa i primi incontri, che per tre settimane furono giornalieri, e nei quali fu dato spazio alla controversia come alla presentazione positiva e all'esortazione[30]. Gli incontri pomeridiani erano così strutturati: dopo il discorso, veniva data a ciascuno la possibilità di conversare, esprimere dubbi, difficoltà e obiezioni circa l'argomento trattato.

John Simpson Kay nota che il movimento evangelico che sta sorgendo a Catania è ben visto, tra gli altri, da persone che sono molto lontane dall'abbracciare i princìpi evangelici, cioè da membri appartenenti alla "classe razionalista", che credono di potersi ritrovare con i nuovi cristiani in una comune lotta:

> Disgusted with Romish superstition, and with priestly opposition to political progress, these are sometimes ready to welcome and patronise the

[29] *New opening in Sicily*, cit., pp. 23-24. Nel secondo articolo anziché di quarantacinque si parla di quarantasette firmatari: *New opening at Catania*, cit., p. 19.

[30] *Ibid.*, p. 15.

evangelical movement, because it ignores and opposes the Romish system[31].

Addirittura essi hanno preso a cuore il colportore Bernardo Palumbo, proteggendolo dagli attacchi del clero e guidandolo nella scelta dei luoghi dove vendere i libri. Come per Palermo, a Catania è stato necessario approntare incontri riservati agli uomini colti, poiché il popolo non tollera i discorsi astratti. È chiaro che non tutti i presenti alle conferenze sono mossi dai medesimi sentimenti. Molti sono semplici curiosi, taluni invece sono zelanti nell'ascolto, tornati a casa leggono la Bibbia e fanno riecheggiare nel loro cuore la parola seminata.

I "ricercatori" hanno dovuto lasciare il primo luogo d'incontro, cioè la casa del barone S., perché questi ha ricevuto la minaccia che si sarebbe scritto ai suoi clienti a Malta, per indurli a sospendere i rapporti con lui. Un altro fratello ha perso l'impiego perché al suo datore di lavoro è stata negata l'assoluzione del suo confessore per aver trattenuto a lungo un «oggetto scomunicato» nel luogo di lavoro. Più d'uno ha ricevuto minacce di morte, anonime ma anche, probabilmente, prive di fondamento.

Dagli otto incontri settimanali dei primi venti giorni, si passò a tre o quattro. Questo permise al Kay di allargare il proprio raggio d'azione e recarsi nei comuni limitrofi. Viene ricordata la generosità di un mercante svizzero che concesse l'uso di una stanza del proprio ufficio. Non viene indicato il nome, ma sappiamo che si tratta di Eduardo Dilg[32].

Il ministero di Augusto Malan

Nell'estate del 1868 il giovane pastore Augusto Malan giunge a Catania e commenta:

> In primo bisogna dire che vi è una grandissima confusione, la chiesa essendo stata condotta un po' da questo un po' da quello è senza regola e pare una nave senza timone, mancante assolutamente di una direzione qualunque [...]. Ho già incominciato il lavoro di organizzazione della chiesa, in cui vi era una repubblica completa. Tutti comandavano e niuno voleva ubbidire, non già che io pretendeva ubbidienza; ma bisogna che ognuno stia al suo

[31] *Ibid.*, p. 17.

[32] Sarà presidente della Camera di commercio di Catania dal 1870 al 1877: V. CONSOLI, *Dilg Eduardo*, in *Enciclopedia di Catania*, 1, Tringale, 1987, p. 275. Molti membri di questa famiglia faranno parte della comunità.

posto ed in questo son già riuscito in parte; il luogo di culto non è più come prima un luogo in cui ognuno veniva a sbraitare prima e dopo le conferenze religiose egli diventa quale deve essere una casa d'orazione. Questo solo però ho trovato che non mi garbasse nella chiesa di Catania; fuori alla confusione tutto andava e va piuttosto bene[33].

Quanto Malan chiama confusione sembra essere invece la prova di una vitalità insolita per una comunità ecclesiale del tempo. La restaurazione, anzi il primo irrigidimento della comunità, non dovette piacere a molti. Questo potrebbe spiegare l'origine della lettera anonima denigratoria inviata al comitato centrale:

invece di mettersi a capo della santa opera di Cristo se ne va nei Caffè nelle birrerie col sicaro in bocca a vuotar disperatamente bottiglie. Fa sfoggio e pompa di parolacce ma non ha fondo. Ma noi non chiedevamo un Pastore con tal dono. Asinile ma non pastore secondo lo spirito di Dio pieno di fede e di benignità. Sarebbe stato meglio mandarlo a pascere i bovi, anziché evangelizzare in una città civilizzata e dotta[34].

Anche a John Simpson Kay viene spedita una lettera anonima del medesimo tenore, dove si gioca sui cognomi dei due pastori, il *malo malanno* e il *bello Bellecci*:

Noi che abbiamo fatto i nostri giusti reclami presso coloro che lo mandarono, che se tarderanno a provvederci noi faremo una pubblica dimostrazione nella Chiesa gridando tutti unanimi e concordi che il nostro pastore è il bello Bellecci, e non mai il malo Malanno[35].

Bellecci, lungi dal cadere nella trappola delle lusinghe, invia al Comitato d'Evangelizzazione una lettera di ringraziamento per il nuovo pastore sottoscritto da ben sessantacinque membri della comunità, a riprova dell'inconsistenza delle accuse e dell'armonia all'interno della chiesa[36]. La comunità è formata in questo periodo da gente umile ma anche da membri del ceto medio, da uomini noti come l'ingegnere Saverio Coppola e da parecchie signore svizzere domiciliate in città e addirittura da:

---

[33] ASTV, cat. IX, cart. 25, lettera del 12 ottobre 1868.

[34] ASTV, cat. III, classe 6, carp. 162, fasc. 7, *Corrispondenza (1868-1889)*, 20 novembre 1868, «al Signor Revel Ministro Evangelico in via Serragli 51 Firenze».

[35] *Ibid.*, 21 novembre 1868, «al Signor Simpson Kay, Ministro Evangelico, via Alloro n. 78 Palermo».

[36] ASTV, cat. III, classe 6, carp. 162, fasc. 6, *Petizioni (1867-1939)*, 8 dicembre 1868, «al Signor Presidente della Commissione d'Evangelizzazione».

> S.A.R. la principessa Marianna dei Paesi Bassi [...] la quale pare impegnarsi molto alle cose dell'Evangelizzazione in Italia e che alla comunità evangelica catanese ha donato i calici e un piattino d'argento per la tavola e un vasettino per l'acqua del battesimo[37].

Malan, che non scende a compromessi circa l'osservanza delle norme, esclude tanti dall'ammissione alla santa cena a causa dell'impossibilità di osservare il riposo domenicale: è il caso di molti parrucchieri e doganieri. Giovane ma irremovibile, pur comprendendo che i parrucchieri, essendosi dichiarati evangelici, hanno già perso parecchi clienti, ispirandosi al «dura lex sed lex», non può che portare ad esempio la scelta di uno di loro, anche se non può nascondere che «egli è garzone solamente e non ha famiglia»[38].

Sembra di poter concludere, anche in riferimento alle petizioni al comitato d'evangelizzazione e al pastore di Palermo Kay, che il Malan non sia riuscito ad inserirsi nel tessuto vitale dell'originale comunità evangelica, in cui d'altronde riconosce la presenza di veri credenti. Inutile rilevare l'estraneità all'estro di una città considerata capitale della corruzione, fucina d'ignoranza, roccaforte del potere oscurantista clericale.

Il mio convincimento, fondato sulla lettura delle lettere ufficiali perfettamente conservate, è che il Bellecci e gli altri "fondatori" abbiano impresso più che una traccia per il cammino di almeno un trentennio. Tanti pastori si succederanno, ma pochi per periodi considerevoli; i catanesi, amanti della libertà forse più di tanti altri, non si lasceranno condizionare dai piemontesi[39]. Sembra che il Bellecci, e credo anche gli altri membri, abbiano saputo trovare una *via media*, innestando la *novitas evangelii* nella cultura di un popolo fiero della propria identità. Insomma sono stati i catanesi evangelici, a mio avviso, a strutturare un'attiva comunità che, pur in perfetta armonia col Comitato valdese d'Evangelizzazione, fosse espressione autentica di questa terra.

I Rapporti di Bellecci al Comitato d'Evangelizzazione

La prima relazione del Bellecci al comitato d'Evangelizzazione conservata presso l'ASTV risale al 5 dicembre del 1866, anche se si allude ad una precedente del 29 (si suppone del mese precedente):

---

[37] *Ibid.*

[38] *Ibid.*

[39] È la tesi espressa da Augusto Malan («L'Écho des Vallées», 9 gennaio 1869, pp. 78-79).

> Come le promisi nella mia precedente del 29 l'acchiudo due biglietti di £ 50 per uno e quindi £ 100 per anticipo d'un semestre di 20 copie dell'Evangelico Eco della Verità e le restanti in conto delle Sante Bibbie ed Evangeli a grande edizione con sommari e riferenze del Diodati e per gl'altri libri che Ella crederà necessarii rimettermi per me che devo sostenere l'opera di ministro di questa novella Chiesa ove dovrò sostenere mille contradizioni perché un quinto degl'abitanti son preti ex monaci e monache, ma la Grazia di Dio mi sarà sufficiente, e per questi fratelli. La prego anche mandarmi gl'Inni colla musica come e quando si debbono cantare e le preghiere e la confessione in comune per la commemorazione dell'ultima cena. In breve la prego caldamente per l'amore di Dio e di questa Chiesa che mi istruisca di tutto, anche come tenere la Chiesa se debba tenersi la Croce e dei lumi accesi nelle sante Preghiere e nella Benedizione del Pane. Perdoni caro Fratello se oso di troppo incommodarla, il di Lei zelo manifestato nelle sue opere, me ne incoraggia[40].

I suoi quasi cinquanta anni non lo scoraggiano ma cerca consigli sul *come* imparare.

> Non posso e non devo tentare la sua Misericordia perché non ho sufficienti studii e necessarie meditazioni della sua Santa Parola, e più medito e ritorno di nuovo sopra un capitolo della sua santa Legge più vi scorgo tesori nascosti alla mia debolezza. Ma come fare per riparare alla poca memoria? ciò è quello che più mi angustia, il non poter citare il capo ed il numero d'un versetto consultato, ed in ciò spero dell'ajuto speciale del Signore. Egli può sviluppare la Sua forza nella mia debolezza[41].

Il Bellecci nella lettera dell'11 agosto ringrazia sentitamente, menzionando in particolare il Desanctis, che senza dubbio ha messo una buona parola. Nella stessa l'ex prete ora evangelista valdese esprime le proprie convinzioni in merito alle differenze tra le teologie delle due confessioni cristiane allora fondamentalmente inconciliabili:

> Il Padre dei lumi nell'aprirmi gl'occhi mi ha fatto anche marcare la gran differenza che passa tra la teologia Evangelica e quella romana. Paragono la prima al Sole risplendente a quei che han la vista, e tutto vedono di loro

---

[40] ASTV, cat. IX, cart. 46, lettera del 5 dicembre 1866.

[41] *Ibid.*, lettera scritta come al solito da Catania ma senza data: il ricevente ha annotato «Gennaio/Febbraio 1868». Da un riferimento interno, l'invito che Bellecci porge a Revel di celebrare il primo battesimo, ripreso nella lettera dell'8 febbraio, desumiamo che non dovrebbe essere successiva agli ultimi giorni di gennaio, attesi i tempi postali, giacché la seconda presuppone la lettura della prima da parte del presidente.

> stessi, e la seconda ad una lampada opaca in mano di ciechi posti in intricatissimo labirinto. Oh! Iddio sia in eterno benedetto d'averci data la luce Celeste, e d'averci aperti gl'occhi, e speriam nel Suo ajuto di camminare in Esso[42].

Nell'anno 1869-1870 entra in scena l'ancora evangelista Emilio Longo[43]. Trascorrerà tre anni a Catania prima di essere consacrato pastore l'8 gennaio 1871 e ritornare a Catania dopo alcuni mesi di servizio a Brescia.

A Catania viene accolto con entusiasmo da Bellecci e inoltre, essendo entrambi evangelisti, condividono la responsabilità dell'opera, ma ripartendosi le competenze, forse per evitare attriti, forse perché la differenza d'età, cultura e formazione, nonché il ruolo finora giocato dal Bellecci così suggeriva:

> Io ed il caro Sig. Long ci abbiam divise le fatighe di pari consentimento sentendo entrambi la responsabilità dell'opera del Signore come se ognuno di noi fosse solo nel campo di lavoro[44].

Il culto nelle case dei malati riveste una grande importanza[45], ma le conversioni dei "romanisti" sono spesso instabili:

> I nostri cari amici dell'estero da un canto han ragione di temere delle sincere e profonde conversioni dal Romanismo al vangelo, perché in quella chiesa non contando la superstizione ed incredulità, si vive o per meglio dire si dorme nella più completa indifferenza, ma i n. amici dimenticano che l'evangelo di Cristo è potenza di Dio, e spada acuta a due tagli, è martello che rompe ogni sasso, e grazia e dono di Dio[46].

Talvolta alle assemblee partecipano dei preti cattolici intenti a destabilizzare, ma la predicazione autentica dell'Evangelo li lascia spiazzati[47]. La lettera del 14 gennaio 1873 riporta un episodio che mi sembra sveli la formazione presbiterale cattolico romana del Bellecci:

---

[42] *Ibid.*, lettera del 11 agosto 1869.

[43] Nel necrologio («L'Écho des Vallées», 28 gennaio 1905, p. 29) e nello schedario ASTV risulta Longo, Long sarebbe chiamato alla francese. Bellecci adopera sempre la forma tronca.

[44] *Ibid.*

[45] ASTV, cat. IX, cart. 46, lettera del 30 ottobre 1872.

[46] *Ibid.*

[47] ASTV, cat. IX, cart. 46, lettera del 3 gennaio 1873.

Restai contento Domenica sera perché vi erano molte donne novelle, ed allora feci entrare la Beata Vergine Maria come modello d'ubbidienza, e così una smentita ai preti che predicano di noi non crederla[48].

Fino a che punto l'ex prete ha fatto sua la teologia riformata? Non è facile a dirsi. In ogni caso questa affermazione, condivisibile dai cattolici come dagli evangelici, a condizione, per entrambi, di non voler andare oltre le parole, era più vicina al popolo, specie femminile, rispetto a tanti sermoni pronunciati da pastori originari delle valli valdesi che li sfiduciavano agli occhi dei loro astanti. Credo comunque che il Bellecci vedesse l'evangelismo non come un modo alternativo al cattolicesimo di vivere la fede cristiana, quanto come il semplice recupero della sua essenzialità; una visione simile a quella del "maestro" Desanctis. Non bisogna dimenticare che moltissimi pastori, evangelisti e anche maestri evangelici valdesi e ancor più metodisti erano ex preti, che non di rado rielaboravano la prospettiva evangelica nel precedente tessuto cattolico[49]. Anche nel rapporto del 17 febbraio 1873 si parla di Maria:

Oggi mi ritiro a casa contento dopo d'aver visitato una donna a casa sua ed un uomo all'ospedale perché si trovò l'occasione di parlare del n. Divin Salvatore – In casa della donna si finì la conversazione che noi dobbiamo avere quella religione che abracciò la Vergine Maria e nell'ospedale ove trovai terreno disposto dissi a quelli che si lagnavano del cappellano che vorrebbe costrincerle a recitare il rosario, io dissi: «quando il cappellano vi vorrà obligare a recitare il rosario e d'andare alla messa ditegli noi Signore desideriamo recitare quel rosario che recitava la beata V. Maria e d'assistere a quella messa alla quale assisteva la madre del Signore»[50].

---

[48] *Ibid.*, lettera del 14 gennaio 1873.

[49] Non per questo va dimenticato l'apporto autenticamente evangelico di altri preti cattolici rimasti nella comunione romana: diversi ecclesiastici presero parte ai moti garibaldini o comunque appoggiarono le nuove forme di pensiero; L. CERRITO, *Radicalismo e socialismo in Sicilia [1860-1882]*, Messina-Firenze, D'Anna, 1958, pp. 18-19, n. 24. Di questi taluni scelsero forme più combattive e discutibili come fra Giovanni Pantaleo, altri si distinsero per l'impegno di riforma evangelica e culturale, primo fra tutti il palermitano mons. Gregorio Ugdulena, ministro ma vieppiù primo traduttore cattolico della Bibbia ebraica in italiano dai testi originali, anche se l'opera rimase incompiuta; cfr. P. M. DA SORTINO, *Gregorio Ugdulena orientalista e biblista italiano*, «Rivista Biblica», 14, 1966, pp. 159-179, in part. p. 164; A. MINISSALE, *Versioni italiane della Bibbia: storia e tipologia*, «Synaxis», XIX, 2001, fasc. 1, pp. 7-23, in part. pp. 17-19. La consonanza di non pochi preti con la carboneria è assodata già nel periodo risorgimentale. Un documento dell'intendenza borbonica rinvenuto nell'archivio di Stato di Catania lo attesta (ASCT, *Fondo Intendenza borbonica*, busta 3306, *Sorvegliati per motivi politici [1829-1840]*).

[50] *Ibid.*, lettera del 17 febbraio 1873.

Scuole evangeliche e maestri a Catania

Nelle comunità dell'Evangelizzazione in genere l'apertura delle scuole segue di poco il costituirsi di un primo nucleo di fedeli, e Catania non fa eccezione:

> Dopo che la luce della divina parola penetrò in questa città, ed in mezzo alle prove, alle quali sono esposti i fratelli evangelici, si fondò una Chiesa, fu fra i nostri primi pensieri educare alla verità i ragazzi istituendo una scuola evangelica. I fratelli del continente ci ajutarono in tale precipua spesa, e un buon numero di ragazzi si presentò alla scuola[51].

Già nel 1867 le due sorelle Cassia fondano la prima una scuola primaria femminile e l'altra, da lì a poco, una scuola primaria mista. In realtà Cassia è il cognome assunto da Maria andando in sposa a Salvatore:

> Si è aperta una scuola tenuta da due eccellenti sorelle vere evangeliche una maritata al sig. Cassia anche cristiano capitano di marina mercantile e l'altra celibe (sic)[52].

Le sorelle Cassia prestano la loro opera a titolo gratuito, tuttavia, grazie all'attenzione sollecita del Bellecci, talvolta ricevono una gratificazione[53].

Bellecci ritiene che Michelangelo Pettinato possa seguire i ragazzi per i primi due anni e si possa ingaggiare Luigi Martoglio per completare l'iter formativo. Pettinato è il già frate Ignazio da Messina, di recente convertitosi al valdismo. Palesemente il Bellecci ripone nell'ex frate grandi speranze: «Sarebbe utile per l'evangelizzazione che Pettinato fosse richiamato in codesto colleggio per farsi istruire e far la carriera di Pastore di che tanto si bisogna»[54]. Tuttavia Pettinato mostra segni d'inquietudine, che sfociano in una serie di nefandezze: trafuga 12,15 lire raccolte dall'associazione alla Bibbia[55], si dà alla fuga e da lì a poco, "pentito", chiede e ottiene di essere reintegrato nel ministero cattolico romano. Questa vicenda, presa ad esempio di tante altre "conversioni" di preti approfittatori, è commen-

---

[51] ASTV, cat. III, classe 6, carp. 162, fasc. 6, *Petizioni (1867-1939)*, manca la data, 1868 secondo annotazione d'archivio. Ma le basi erano già state poste dal Gregori: «Si occupa allo stesso tempo di tutti i dettagli materiali dell'opera e in particolare dell'istituzione di una scuola per la quale fa preparare dei banchi e ha già trovato un maestro»; MEILLE, *G. Gregori*, cit., pp. 188-189.

[52] ASTV, cat. IX, cart. 46, lettera del 14 febbraio 1868.

[53] *Ibid.*, lettera del 3 gennaio 1873, nella misura di 120 lire.

[54] ASTV, cat. IX, cart. 46, lettera del 22 ottobre 1867.

[55] *Ibid.*, 31 marzo 1868.

tata da Auguste Meille in un articolo dell'«Eco della Verità»[56]. Immenso il dolore del Bellecci, che riconosce troppo tardi il suo clamoroso errore di valutazione[57]. Il catanese cerca di tamponare l'assenza del maestro e approfitta dell'occasione per riproporre il nome di Martoglio e anche quello di Giuseppe Nicotra[58].

Mentre «la scuola femminile va sempre progredendo, e per essa si è avuta la conversione di alcuni genitori»[59], il triste episodio non è passato inosservato e addirittura, in mancanza di una vera e propria soluzione, si è dovuta chiudere la scuola maschile. Bellecci stesso e il figlioletto Samuele pagano in prima persona per l'assenza provvisoria di una scuola evangelica[60].

Nell'anno 1869-1870, finalmente, c'è una novità, la comparsa del maestro e delle signore Ruggle[61]. La scuola femminile, condotta dalle due sorelle, è frequentata anche da alcune ragazze povere al punto che spesso si assentano per mancanza di vestiario[62]. Alle scuole valdesi "diurne", può iscriversi chiunque, si tratta quindi di un ambiente privilegiato d'incontro fra gli evangelici e gli altri cittadini. Spesso il clero minaccia i genitori cattolici di non condurvi i figli, talvolta riuscendo nell'intento[63].

All'inizio del 1871 Bellecci vorrebbe innalzare il livello della scuola femminile ingaggiando una maestra fiorentina di buona volontà, ma sembra che dal centro non pervenga il parere favorevole[64]. Anche questa proposta del Bellecci è destinata a cadere nel vuoto. A riprova delle ottime relazioni con le autorità civili, è lo stesso provveditore governativo a suggerire l'espediente per sormontare l'ostacolo burocratico dovuto all'assenza della patente per l'insegnamento:

> Questa mattina insieme al Sig. Long siam stati dal Provveditore Governativo per darci il permesso d'aprire la n. scuola e quantunque le n. maestre Signore Cassia sian senza patente Egli ci ha aperta la strada per accordarci il permesso di chiamare le Signore Cassia maestre sostitute della maestra che si attende per breve, quindi Lunedi apriremo la scuola infantile mista a Dio piacendo: Il sito di questa scuola è eccellente e per 15 giorni ci si terranno delle conferenze pubbliche una volta alla settimana, ed è questa una ragione

---

[56] *EdV*, VI, n. 20, Firenze, 20 marzo 1869, pp. 158-159.
[57] *Ibid.*, lettera del 31 marzo 1868.
[58] *Ibid.*, lettera del 31 marzo 1868.
[59] *Ibid.*, lettera del 30 aprile 1869.
[60] *Ibid.*, lettera del 4 giugno 1869.
[61] *Ibid.*, 19 dicembre 1870. Le signore godono di un trattamento economico assolutamente differenziato: spettano loro 40 Lire mensili, a fronte delle 40 stanziate per il maestro.
[62] *Ibid.*, lettera del 4 giugno 1869.
[63] *Ibid.*, lettera dell'11 ottobre 1870.
[64] *Ibid.*, 31 gennaio 1871.

ancora per la necessità del Sig. Long in questa stazione. Gli affitti che noi paghiamo sono solamente per la scuola di cui sopra ho parlato e si pagano onze 36 all'anno di terzo in terzo anticipatamente, pari a £ i.: 459[65].

Conclusione

Abbiamo visto nascere la comunità catanese in modo molto familiare. La predicazione di Appia nel 1861 alla comunità di stranieri avrà forse lasciato qualche debole traccia o delle precondizioni per la costituzione della chiesa valdese; la testimonianza del "martire" Gregori di sicuro sarà stata un'ottima presentazione per gli evangelici appena aggregati, ma è su quel salotto della centrale via S. Maddalena che abbiamo fissato lo sguardo, tentando d'intuire il percorso della promettente chiesa riformata secondo l'Evangelo.

Folle di curiosi si sono succedute e all'ostilità del clero si è accompagnata fin dall'inizio la benevolenza delle pubbliche autorità e della Catania che conta, segno di una stabilità d'immagine oramai raggiunta. Al di là di questo, comunque, l'attività sommersa del colportore Salvatore Cassia, della moglie Maria e della cognata Marianna – che aprono la loro casa nel popolare quartiere della Civita all'esperienza educativa con i più piccoli – e tante altre vite trasformate e poste al servizio di una Parola che si fa storia, non potevano rimanere ancora obnubilate. Certo il Bellecci è stato l'anima di quest'esperienza e il mediatore tra le diversità. Umile evangelizzatore indefesso ma anche uomo di una certa cultura, riverito in città, ha saputo conciliare le esigenze dei più semplici pescatori con quelle dei finanzieri, cercando sempre la concordia e l'armonia, dimenandosi a meraviglia tra la fedeltà alle direttive spesso troppo rigide del Comitato d'evangelizzazione e il forte senso di appartenenza a una terra solare e recettiva, realizzando una mirabile sintesi.

GIUSEPPE PRIGIOTTI

[65] *Ibid.*, lettera del 30 ottobre 1872. Un decennio dopo l'Unità la vecchia moneta borbonica è ancora il riferimento fondamentale!

RASSEGNE E DISCUSSIONI

I valdesi medievali secondo Peter Biller e Euan Cameron

Sono stati recentemente pubblicati due importanti volumi che riguardano la storia dei valdesi nel medioevo a cura di due specialisti del settore – oltre che amici e collaboratori della Società da lungo tempo: Peter Biller e Euan Cameron; è pertanto intenzione della Redazione dedicare alla discussione dei volumi uno spazio adeguato che permetta il confronto di più voci. In queste pagine il libro di Biller è presentato da Francesca Tasca e Carlo Papini; del libro di Cameron è invece qui proposta una lettura di Papini, mentre una seconda recensione al libro comparirà sul prossimo fascicolo della rivista (n.d.r.).

Peter BILLER, *The Waldenses, 1170-1530. Between a Religious Order and a Church* («Variorum Collected Studies Series»), Aldershot (GB) - Burlington (USA), Ashgate, 2001, pp. XXII-320.

Da quasi trent'anni Peter Biller si segnala come esponente originale e autorevole all'interno di quella – usando una suggestiva definizione del francese Gabriel Audisio – «internationale des chercheurs» che lavora sui *valdesi*. Nel 1974, agli esordi della propria carriera universitaria, lo studioso inglese, allievo di Gordon Leff, allontanandosi dai solchi della abituale eresiologia britannica tradizionalmente improntata soprattutto alla riflessione sui propri movimenti nazionali, s'innestò nelle tendenze di ricerca dell'Europa continentale producendo l'oxoniana tesi di dottorato *Aspects of the Waldenses in the fourteenth Century*, purtroppo ancora inedita.

Oggi, con *The Waldenses, 1170-1530,* Peter Biller raccoglie tredici suoi articoli, pubblicati a partire dal 1981, in cui si reimpostano adeguatamente molti degli

argomenti e dei temi trattati nella succitata tesi di dottorato: tra tali tredici articoli – avverte lo stesso Biller nella *Foreword* al volume – alcuni «have simply drawn upon this dissertation with little alteration», ma «for the most part» essi «represent development from and since my dissertation» (pp. IX-X). In linea generale il libro, per altro provvisto di utili indici finali, rappresenta dunque innanzi tutto un'ampia operazione di *resetting*: con due sole lievissime eccezioni – un'inserzione «clearly signalled» al capitolo VIII e *Additional notes* a fine testo –, l'autore ha resistito alle varie *temptations* («to suppress, alter, standardise and improve») insite nel lavoro di riedizione «leaving the articles to stand as they were when first published» (p. XI). Il volume è, in primo luogo, il prodotto di una iniziativa davvero opportuna: riunire importanti studi finora sparsi e talvolta non troppo facilmente reperibili. Bisogna inoltre aggiungere che dei tredici articoli già editi, cinque – per l'esattezza: quattro originariamente in lingua francese e uno in italiano – appaiono in traduzione inglese e corrispondono ai capitoli I, II, VII, XIII e XVI. Oltre a tale «body of material» si offrono però anche tre contributi inediti, pubblicati qui per la prima volta: *The Topos and reality of the heretic as illitteratus* (capitolo X)*; The Liber electorum* (capitolo XII)*; The anti-Waldensian treatise Cum dormirent homines of 1395 and its author* (capitolo XV). Essi espongono i più recenti risultati delle ricerche di Peter Biller e confermano l'importante e ancora attualissima rilevanza dello studioso inglese, oggi docente all'Università di York, nel campo degli studi «on the Waldenses».

Un totale di sedici studi, dunque, che Peter Biller struttura poi in sei parti tematiche, di estensione diversa ma allo stesso modo estremamente nutrite: *Historiography; The Medieval Waldenses; Poverty and Money; The Waldensian Sisters; Waldensians Culture and Writing; Inquisitors' Texts*. Una sintesi di ciascuno dei sedici capitoli sarebbe troppo lunga e forse solo parzialmente utile. Nella difficoltà di esporre adeguatamente il contenuto dei singoli contributi o dei sei specifici settori tematici abbracciati dal volume senza cadere nel campo minato di riduzioni o, al contrario, di dispersioni semplificatorie si ritiene più opportuno soffermarsi su componenti ritenute maggiormente dense e caratterizzanti. Del libro si scelgono di tratteggiare qui due aspetti essenziali e fondanti quanto trasversali: il primo elemento di partenza è ovviamente la metodologia. La consapevole durevole e ricorrente influenza di Herbert Grundmann su Peter Biller, che non esitò a definire lo storico tedesco come la propria «guiding light» (p. IX), costituisce invece il secondo tratto caratteriale.

Sul versante metodologico: Biller utilizza un ampio *range* di fonti, eterogenee – atti processuali, trattati di inquisitori e polemisti cattolici, opere della letteratura *valdese* – oltre che di aree e tempi diversi, su cui applica una lettura davvero meti-

colosa e attenta. In simile dilatato panorama documentario egli rintraccia piste problematiche, da esplorare individuando le relative sparse testimonianze, «some evidence, sparse but suggestive» (p. 66). Questa procedura – che in *Identità valdesi nella storia e nella storiografia* Grado Giovanni Merlo definì «schedatura tematica» – si riscontra in modo più evidente per gli articoli raccolti nelle parti seconda *The medieval Waldenses* (sezione a sua volta articolata in tre zone subtematiche, ovvero: la pratica della medicina; il rapporto con le guerre; l'ascetismo), terza *Poverty and Money* e quarta *The Waldensian Sisters*. La scelta ricostruttiva tematica di ripercorrere un argomento attraverso i riferimenti *éparpillés* su «a long line of texts» costituisce l'originalità, l'intelligenza e, nel contempo, il limite della lettura billeriana. Del resto questo stesso approccio metodologico ribadisce – funzionalmente quanto specularmente – un concetto fondamentale della riflessione di Peter Biller: è cioè possibile rilevare, già prima dell'appuntamento di Chanforan, una linea unitaria e una continuità identificante interne alle pur variegate diversità spaziotemporali *valdesi*. Osservando «a system not much changed in its essentials between the early years of the Order and 1530» (p. 71) sarebbe allora e ancora possibile continuare a parlare di «unity and continuity»: un *valdismo* piuttosto che una pluralità di *valdismi* – secondo quella che è invece la proposta euristica di Grado Giovanni Merlo –. Il volume ha così anche il merito e il pregio di riaprire, riproporre e ridiscutere le coordinate di questo snodo irrisolto e centrale nei «more recent developments in historical debate on the Waldenses» (p. X).

Un secondo aspetto focale e portante dell'opera è, come accennato, l'influenza di Herbert Grundmann: l'intero testo vive le riflessioni dello storico tedesco non solo come *starting-point* ma come criterio referente e permeante. Il debito contratto da Peter Biller verso l'autore di *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* è davvero e consapevolmente rilevante: le implicazioni e i coinvolgimenti grundmanniani sono molteplici in *The Waldenses, 1170 -1530*. Lo stesso Biller riconosce apertamente che spesso «Grundmann's shadow falls heavily» (p. 188) nelle proprie pagine. Ciò è soprattutto emblematico nel contributo *The topos and reality of heretic as illitteratus*. Tale studio inedito riprende e sviluppa in modo interessante le considerazioni dello storico tedesco sui «various central medieval usages of *litteratus, illitteratus* and associated words» (p. 169) non ispirandovisi solo latamente. L'intero capitolo in modo esplicito e palese si appoggia alle attente formulazioni grundmanniane rispetto alle quali Biller non solo presuppone nel lettore «general familiarity»: egli le ritiene davvero essenziali e costitutive per tutta la propria ulteriore disamina.

In *The topos and reality of heretic as illitteratus* Biller si preoccupa di andare al di là del semplice stereotipo dell'eretico *illitteratus*: lo studioso inglese cerca di

individuare la «relation between the written description and the *reality* of the heretics» (p. 169) e tenta di far emergere la distanza tra le rappresentazioni del *topos* e l'effettività culturale delle eresie. La sua indagine giunge a delineare una complessa varietà soprattutto ben esaminata «in greater depth and detail» (p. 177) per i *valdesi* del XIV secolo, rispetto ai quali l'analisi billeriana si snoda lungo due linee primarie: «their education, their views of education, and the relationship in their culture of oral and written elements» (p. 177). Ma nelle pagine di *The topos and reality of heretic as illitteratus* l'autore si sofferma anche sulla celebre testimonianza duecentesca del domenicano Stefano di Borbone. Biller riconosce che nelle parole dello stesso Stefano, pur ripercorrendo in larga misura il consolidato frusto *topos* dell'eretico *illitteratus*, «there are elements from outside the *topos,* and variety» (p. 173). Oltre a rilevare che il domenicano «associates *libri* with sects» e cita «also study and *schools*» (p. 173), l'autore sottolinea la diversa caratterizzazione e il diverso grado di *literacy* attribuiti ai Catari e ai *valdesi:* «Stephen's account gives a contrasting impression of Waldensians and Cathars» (p. 174). Nelle parole di Stefano di Borbone i Catari detengono, rispetto ai *valdesi,* una maggiore *literacy*: «*litteratura* and bookishness are more prominent» (p. 174). Inoltre lo studioso inglese considera l'insistita «emphasis on memory» fra i *valdesi* non altro che una componente del «repetitive and ubiquitous» *topos* sugli *illitterati.* La memorizzazione sarebbe cioè lo strumento necessario e indispensabile – anzi: inevitabile – per supplire alla mancanza di *litteratura*: l'attività mnemonica da un lato si configurerebbe alternativa obbligata per i dissidenti e, nel contempo, dall'altro lato, sottolineerebbe l'inferiorità culturale dei medesimi. Analogamente potrebbe essere letta l'insistenza, nelle parole di Stefano di Borbone, su «the assiduity of Waldensian Brothers in their teaching». L'assiduità dell'insegnamento non sarebbe che un ulteriore *underlining* di carenze, inadeguatezze e difficoltà nei destinatari dell'insegnamento stesso (p. 184).

Ma la disamina di Peter Biller si propone soprattutto di far emergere dalla testimonianza di Stefano di Borbone un profilo «painted with various shades» e non troppo stereotipo: «such black and white counterposing was of course not suggested in Stephen's account of Waldensian origins» (p. 184). In effetti il domenicano attribuiva ai *valdesi* espressioni e atti culturali vari e poliformi quali l'uso del volgare, le diverse gradazioni di *literacy*, le relazioni tra testi, la memorizzazione. Si tratteggia così un quadro di sovrapposizioni, intrecci e nodi di differenti modalità del resto già emblematicamente espresso nella vicenda dello stesso iniziatore Valdesio che «provided a complex overlapping of Latin, vernacular, reading, and memorising. The founder, *non multum litteratus*, commissions translations from Latin into vernacular, translations which he both reads and commits to memory» (p. 184).

Anche la successiva attenta analisi delle ancor più celebri testimonianze di Bernard Gui (p. 175) segnala interessanti sfaccettature e sa mettere in evidenza dettagli e sfumature. Nella *picture* disegnata dal noto inquisitore si cita qui almeno, come significativo esempio, la diversa fruizione delle Scritture attribuita a Catari e *valdesi*: i primi volti alla lettura – «legunt de» –, i secondi volti invece alla predicazione – «praedicant de». Come già per Stefano di Borbone, Peter Biller rimarca intelligentemente anche nelle parole di Bernard Gui soprattutto le tracce dissonanti dai più divulgati e consueti paradigmi descrittivi, ritenendo che «authors who wrote about heresy could in fact combine the *topos* of lack of *litteratura* with a remarkable range, variety and discrimination in their presentation of exactly this theme» (p. 173). La lettura billeriana lascia emergere insomma un «complex overlapping», una combinazione varia e una fitta tessitura «of oral and written elements» che induce a contestare innanzi tutto l'utilità delle «crude antitheses» dello scozzese Euan Cameron e del suo «black-and-white model» su cui s'imperniava la monografia, apparsa nel 1984, *The Reformation of the Heretics*: l'applicazione dura della «culture-conflict theory» su fenomeni molto articolati rischia dualismi caricaturali (p. 167). Contrariamente alle «generalisations and simplifications», Biller invece vuole (e riesce a) dimostrare la possibilità di trarre elementi rilevatori «despite the hovering shadow of the *topos*» (p. 177).

E davvero si possono trarre elementi molto illuminanti invece che pigri e comodi quanto rischiosi schematismi, «alongside simplifications and distortions». Proprio in tale direzione un'ulteriore strada percorsa e percorribile, in quanto comunque e ugualmente lascerebbe intravedere la *reality* oltre la pesante cappa del *topos,* consiste nel valorizzare soprattutto la materialità dei «libri *valdesi*»: è quanto si attua in particolare nel XII capitolo del volume, esaminando il *Liber Electorum*. Databile tra 1335 e 1350 e scritto da un «Waldensian Brother» piemontese, il *Liber Electorum* – testo per altro già compreso in appendice, insieme al cosiddetto «carteggio lombardo-austriaco», nella tesi oxoniana del 1974 – ben si presta a consolidare gli archi portanti della lettura billeriana. Lo scritto trecentesco, innanzi tutto, «as a physical object is an archaeological survival of Waldensians» (p. 207). Tuttavia, oltre a considerarne ovviamente «contents and character» (p. 212) – l'anonimo *historiographus* vi narra e interpreta le vicende *valdesi* intersecandole a quelle della «Chiesa visibile» –, Biller ne mette soprattutto in rilievo le preziose informazioni che può fornire sulla cultura dei «Waldensians Brothers, their possession and production of texts and books, and the intertwining in their mission of the use of texts and of memorisation» (p. 209).

Inoltre specialmente il *Liber Electorum*, molto diffuso ed esistente oltre che nell'edizione latina anche in versione dialettale, suggerirebbe «the sudden shaft of

light» dimostrativa di un'unitaria identità *valdese* pur nella diaspora spaziotemporale: «Do not this inter-regional knowledge and this inter-regional and inter-linguistic dispersion and use of a text, in the mid-fourteenth century and later, reveal a remarkable unity within dispersion?» (p. 224). Biller indica espressione e fattore di «remarkable unity» una continuativa tradizione di testualità *valdese*, soprattutto con inflessione volgarizzante, attestata dalle origini lionesi alla confluenza riformata, sebbene maggiormente illuminata proprio in questi estremi: sulle traduzioni vernacolari «we have intense light on this from at the beginning, with Valdes, and around 1500, with the dialect manuscripts, but we tend to ignore what lies between» (p. 213). Egli ammette comunque, proprio e soprattutto a seguito della disamina del *Liber Electorum*, la possibilità di vedere obliquamente e in termini indiretti una identificante e «long continuity in a conscious translating policy» (p. 214), affiancata a un'acuta «awareness of linguistic problems». È bene notare che in tale particolare focalizzazione billeriana sul *Liber Electorum* interagiscono paradigmi teorici di diversa provenienza. Oltre al «Grundmann's shadow» non mancano, in controluce, le suggestioni di Brian Stock sulle «textual communities» ereticali: il capitolo dedicato al *Liber Electorum* ripropone insomma quella convergenza di stimoli che percorreva il volume miscellaneo *Heresy and Literacy*, curato dallo stesso Biller in collaborazione con Anne Hudson e pubblicato nel 1994.

Si potrebbe dire che Biller ribadisca e confermi, proprio usando come indizio più incisivo il *Liber Electorum,* una linea di trasmissione testuale e identificante *valdese:* linea non monolitica, non compatta né univoca, ma comunque unitaria. Nonostante le diversità linguistiche e le specificità territoriali, tale unitaria identità *valdese* precalvinista, tale «picture of fundamental unity characterised by some local diversity», appare di innegabile importanza poiché chiave problematica e nel contempo risolutiva della produzione billeriana «on the Waldenses».

Di certo *The Waldenses, 1170-1530* ben fronteggia e smentisce le predizioni di John Bossy (p. 47) che invece prevedevano un inevitabile quanto irreversibile declino degli studi e degli interessi per le minoranze e le dissidenze religiose e che annunciavano uno spostamento dei *trends* di ricerca verso l'egemonia religiosa («ortodossia»). Contrariamente a tali pronostici il volume di Peter Biller dimostra la vivace vitalità delle tematiche sul «dissenso» e si offre come ennesimo gustoso frutto di una lunga fiorente stagione di lavori.

FRANCESCA TASCA

Il volume riunisce gran parte della ricca produzione dello storico dell'Università di York (Inghilterra) sul movimento valdese medievale nell'arco degli ultimi 20 anni (dal 1982 al 2001), alla quale aggiunge tre saggi inediti molto importanti: I. – Il *Topos* e la realtà dell'eretico come *illitteratus* (pp. 169-190); XII. – Il *Liber Electorum* (pp. 207-224); XV. – Il trattato antivaldese *Cum dormirent homines* del 1395 e il suo autore (pp. 237-269). In totale il libro comprende sedici saggi di varia ampiezza così suddivisi: I. Storiografia; II. I valdesi medievali; III. Povertà e denaro; IV. Le "sorelle" valdesi; V. Cultura e scritti valdesi; VI. Testi inquisitoriali.

Solo leggendo o rileggendo attentamente questi 16 saggi davvero magistrali ci si può rendere conto della ricchezza di dati ivi contenuti e dell'apporto fondamentale dato da Biller alla migliore conoscenza del valdismo medievale. Si apprezzerà anche il costante rigore e la prudenza metodologica dello storico inglese. Le nuove fonti edite nel frattempo (ad esempio il *Registro delle penitenze* di Pietro Sellani, edito integralmente da Jean Duvernoy nel 2002) non hanno fatto che confermare le intuizioni del grande storico. Si vedano i tre saggi fondamentali sulla pratica della medicina tra i valdesi (pp. 49-67), sull'ascetismo valdese (pp. 69-79) e sulla contestazione valdese del diritto di uccidere il reo (pp. 81-95).

Molte sono le promesse di nuovi lavori contenute nel volume (un'edizione critica del *De vita et actibus*; un'edizione completa dello scambio di lettere tra valdesi italici e austriaci nel 1367-70 ecc.). Speriamo e ci auguriamo che possano essere presto mantenute.

Biller ha dato contributi fondamentali alla conoscenza del valdismo medievale nelle sue varie componenti e "regioni". Vediamone i principali:

1) Il richiamo al biblico "Non uccidere" e la conseguente contestazione del diritto delle autorità di uccidere il colpevole dei peggiori delitti (*abhorrence of killing*, come dice Biller) non deriva dall'insegnamento dei catari (come si credeva): ai valdesi deve essere riconosciuta la precedenza nel tempo di quella dottrina che si ritrova già nella *Summa* di Alano da Lilla (1195-96 ca.).

2) Il *Liber Electorum* o *Regula sectae Waldensium* (breve testo valdese contenente un sommario dell'origine storica del movimento) è sicuramente anteriore al 1350 ca. e deve essere attribuito all'area italiana. Il fatto che ne esista una versione latina (forse originaria e molto diffusa in Austria e Germania) e una in valdese alpino, dimostra l'esistenza di una «comunione letteraria fra valdismi separati da grosse distanze geografiche». La «costruzione del passato» valdese mostra un continuo ricorso a fonti orali e a fonti scritte oggi perdute.

3) L'esistenza di un ramo femminile dell'Ordine clandestino valdese è confermata nell'arco di tre secoli fino al 1530, sia pure con compiti diversi e con una

progressiva diminuzione di incarichi. Ma i casi delle donne valdesi di Strasburgo e dei paesi del Baltico documentano l'attribuzione alle «sorores» di compiti pastorali e d'insegnamento molto importanti ancora agli inizi del XV secolo.

4) Biller ha il merito di aver fatto conoscere e lungamente analizzato il trattato *Cum dormirent homines* (1395) dimostrando che deve essere attribuito all'inquisitore celestino Pietro Zwicker. Questo trattato e le altre opere di questo abile inquisitore si sono rivelate fonti molto importanti per la conoscenza del valdismo austro-tedesco alla fine del XIV secolo.

5) Biller ha dimostrato in via definitiva che il famoso trattato *De vita et actibus, de fide et erroribus haereticorum qui se dicunt Pauperes de Lugduno* deve essere assegnato al sud della Francia e non (come si credeva) all'area tedesca.

L'unico appunto che si può fare a questo libro nasce dall'assoluto rispetto dei testi così come erano stati pubblicati a suo tempo. È normale che in circa venti anni l'Autore abbia cambiato parere, ma forse sarebbe stato opportuno avvisare il lettore con una nota a pié pagina che quel tale giudizio non è più seguito attualmente o è smentito dalle sue ulteriori ricerche. È vero che in Appendice c'è una serie di "Note aggiuntive" con aggiornamento bibliografico, ma non sempre sufficienti ad illuminare il lettore. La mancanza di una nota a pié pagina può sconcertare il lettore che nota delle contraddizioni tra i saggi più antichi e quelli recenti. Così ad esempio:

1) a p. 233, in un saggio del 1982, l'A. affermava che il trattato *Cum dormirent homines* è stato «falsamente attribuito a Pietro Zwicker», mentre ben due saggi successivi sono dedicati a dimostrare che l'autore di quel testo è proprio Pietro Zwicker (vedi pp. 233-269, 271-290)!

2) In alcuni saggi si continua ad affermare che il "frater" Giovanni di Borgogna (di cui parla l'*Epistola Fratrum de Ytalia* del 1367) deve essere identificato con l'omonimo condannato al carcere perpetuo nel 1240 ca. dall'inquisizione tolosana dopo la sua abiura (vedi ad es. p. 197). Invece nel nuovo saggio *The Liber Electorum* (p. 218, nota 35) l'A. nega quella identificazione sostenendo che «nulla in quella sentenza [del 1240 ca.] suggerisce che questo Giovanni fosse un prete e sembra molto improbabile che i "fratres" del 1367 avessero ancora memoria viva di qualcuno che era attivo tra il 1205 e il 1240». Ma sono piccoli difetti superabili in una prossima edizione.

Biller infine rivaluta pienamente i cosiddetti "antichi testi valdesi", cioè la parziale "biblioteca dei barba" sopravvissuta alle distruzioni e conservata in gran parte a Ginevra, Cambridge, Dublino ecc. (a differenza di Euan Cameron e altri che li considerano molto tardivi, e inutili per ricostruire la storia del valdismo medievale) facendo notare che se i Mss. sono tardivi, copiati in gran parte nei primi decenni del '500, questo non vuol dire che lo siano i testi in essi contenuti. Intanto è dimo-

strato che uno di essi (Cambridge Dd. XV. 29) contiene una versione in valdese del *Liber Electorum*, certamente anteriore al 1350. Fa inoltre notare che molti testi della letteratura moralistica cattolica tradotti e utilizzati o adattati dai valdesi medievali (per es. il trattato *Vertucz*, il poemetto *La Barca* ecc.) risalgono ai primi decenni del XIII secolo o alla fine del XII. Questo può far pensare che siano stati tradotti molto presto dai valdesi, ancora nel corso del XIV secolo.

CARLO PAPINI

Euan CAMERON, *Waldenses. Rejections of Holy Church in Medieval Europe*, Blackwell, Oxford, 2000, pp. 336

Diciannove anni fa Euan Cameron fece grande scalpore tra gli storici con il suo libro *The Reformation of the Heretics* (1984), in cui sosteneva, tra l'altro, che l'Assemblea di Chanforan del 1532 era una mera invenzione della storiografia valdese posteriore e che a quell'epoca vi furono soltanto alcuni colloqui preliminari con esponenti della Riforma protestante in luoghi imprecisati e senza risultati immediati. In questo suo nuovo libro si mostra più cauto e riconosce che, nel suo libro del 1984, vi erano «occasional misrepresentations» (p. X), su cui tuttavia non vuole ritornare. Sembra però tuttora non riuscire a capire che, quando il giovane aspirante «barba» Pierre Griot parla di una riunione tenuta «in una località della Val Luserna chiamata Il Serre», intende sicuramente riferirsi a Chanforan, che era il «campo foraneo», cioè il luogo all'aperto destinato ai mercati e alle assemblee, di quella località (vedi p. 241). Quanto alla data, Griot dice forse intenzionalmente: «fine agosto», per prudenza, per timore di future incursioni di armati negli anni seguenti. Ma non c'è alcun motivo per mettere in dubbio la data indicata nel manoscritto delle «proposizioni che sono state disputate in Angrogna» (conservato nel Trinity College di Dublino): 12 settembre 1532. Si può invece concordare con l'affermazione che Chanforan fu solo un inizio, e che la vera adesione alla Riforma avvenne solo nel 1555-60 con la costruzione dei primi templi e l'arrivo di pastori residenti. Ma questo è stato già detto da molti altri. Dando prova di esemplare umiltà, Cameron si dichiara invece convinto che, in questi ultimi anni, buona parte del dibattito scientifico «si è concentrato sul mio primo libro [del 1984]»! (p. X).

Questo nuovo libro sui valdesi promette «significant new material» e assicura di essere fondato su «primary sources» (p. X). Prosegue però con questa curiosa ammissione: «Tuttavia non mi sono proposto di tener conto di tutte le tesi interpre-

tative più “ricercate” o più tecniche, che sono state espresse dagli studi specialistici dal 1980 in avanti, perché questo è compito più delle riviste specializzate che di una monografia» (p. X). Questo è in realtà un grosso limite del libro che nasce «vecchio» prima del tempo. Infatti ignora totalmente le importanti scoperte testuali dell’opera di Pietro il Cantore (in cui questi difende i valdesi e il loro diritto a predicare) effettuate da Philippe Buc. Oppure cita in Bibliografia i saggi più recenti di M. Rubellin sulla collaborazione tra l’arcivescovo di Lione Guichard e Valdo, o quelli di P. Biller, senza poi tenerne conto nella redazione del libro. Ignora pure molti studi fondamentali in italiano (per es. tutti quelli di Romolo Cegna) e l’uscita del secondo volume dell’*Enchiridion Fontium Valdensium* di G. Gonnet. Elencando le fonti sicuramente valdesi (a p. 3) dimentica l’importante *Rescriptum* dell’incontro di Bergamo (1218), cui accenna poi brevemente (non senza errori) alle pp. 41-44. Crede ancora che la c.d. *Vita Alexandri III Papae* sia opera del monaco Riccardo di Poitiers (che soggiornò in Inghilterra dal 1143 al 1154) e quindi sia stata scritta prima del 1190 (p. 25), mentre K.V. Selge – che lo chiama Pseudo-Riccardo di Poitiers – ha dimostrato che si tratta di una rielaborazione tardiva dell’inquisitore Bernardo Gui (1322-24), basata su informazioni tratte da Stefano di Borbone (1250) e priva quindi di ogni valore come fonte autonoma (vedi SELGE, *Die ersten Waldenser*, I, p. 64, nota 114).

Per poter dimostrare che questo suo libro è l’unico «scholarly survey book» (p. 5) in lingua inglese sull’argomento, è costretto a denigrare tutti gli altri e, in particolare, il bel libro di Gabriel AUDISIO, *Les «Vaudois»* (tradotto in inglese a Cambridge nel 1999), perché «manca di un apparato scientifico di note, pur essendo stato scritto da uno specialista di grande esperienza» (p. 5, nota 13) e quello di Malcom LAMBERT (*Medieval Heresy*, Oxford, 1992), perché tratta anche di altri movimenti ereticali.

Il libro contiene una serie impressionante di affermazioni insostenibili o contestabili che denunciano una insufficiente conoscenza e/o una erronea lettura delle fonti, spesso assunte acriticamente. Vediamo di esaminarne le principali:

- p. 2. «Attraverso tutta la loro storia, essi [i valdesi] dipendevano dal clero [cattolico] per ricevere i sacramenti tradizionali quali il battesimo e l’eucaristia». Tesi insostenibile, quando si pensi che già a Bergamo (1218) i «lombardi» avevano eletto i loro «ministri» per amministrare i sacramenti e ben presto anche gli «ultramontani» seguiranno il loro esempio come dimostra il *De vita et actibus* (1250-70 ca.), in cui si parla di «sacerdotes» valdesi per celebrare i sacramenti.
- p. 13. L’Ordine monastico di Fontevrault (i «fontevristi») sarebbe stato solo «riformato» e non «fondato» da Roberto d’Arbrissel.

- p. 14. Secondo Cameron l'ordine dato dall'arcivescovo Guichard a Valdo di ricevere l'elemosina solo da sua moglie e non da estranei, «negava ogni validità al suo divorzio religioso auto-imposto». Illazione chiaramente infondata: Guichard era un rigoroso monaco cistercense che poteva comprendere molto bene e condividere un voto di celibato.
- p. 15. «Di solito, latinità e capacità di leggere andavano di pari passo. I mercanti borghesi sarebbero stati invece alcuni tra i pochi ad usare materiali scritti senza richiedere un'istruzione scolastica formale in latino». In realtà J. DAY ha dimostrato che il mercante medievale doveva conoscere almeno alcune frasi in latino per comunicare con i colleghi stranieri e che, proprio da questa necessità, nacque la richiesta di scuole comunali laiche (cfr. *Mercanti e banchieri dal XII al XV sec.*, in *La Storia* a cura di N. Tranfaglia e M. Firpo, vol. I, *Il Medioevo*, Torino, 1988, pp. 210-211).
- p. 16. A proposito dell'«esame di fede» compiuto da Walter Map sui due valdesi presenti al III Concilio Lateranense del 1179, crede che la domanda del gallese fosse: «Credete nella Vergine Maria?» (anziché: «Credete nella Madre di Cristo?») e quindi non coglie il senso del tranello, ricadendo nella spiegazione erronea del «credere *in*» non applicabile alla Vergine perché non facente parte della divinità.
- p. 19. Alla fine del Sinodo provinciale di Lione (1180) ai valdesi «la predicazione non è né permessa né espressamente vietata». La Professione di fede di Valdo è liquidata in una pagina e mezza come «rifiuto della eresia dualista» (p. 17). L'A. non coglie il significato profondo del giuramento di ortodossia imposto ai valdesi: a che scopo se non per consentire una limitata predicazione anticatara controllata dalla gerarchia?
- p. 24. Il trattato di Bernardo di Fontcaude è citato secondo il titolo errato (*Libro contro la Setta dei Valdesi*) che ha indotto molti a dimenticare che la seconda parte del libro (capp. 8-12) è rivolta contro i catari. Solo a p. 33 l'A. dice che «non è chiaro» se quei capp. si riferiscano o meno ai valdesi. Si ripete ancora che, per i valdesi, «chiunque, inclusi i laici, dovevano predicare». In realtà Bernardo stesso documenta che i «Poveri nello spirito» sostenevano che solo «qui scit» doveva predicare, cioè solo chi ne aveva ricevuto il dono dall'Alto (cfr. *PL* 204, col. 805B; vedi il mio *Valdo di Lione e i «poveri nello spirito». Il primo secolo di storia valdese*, Torino, Claudiana, 2001, p. 176, nota 63).
- p. 26. «Vi sono molte ragioni per dubitare del modo in cui Alano [da Lilla] riporta gli argomenti valdesi. L'evidenza interna dell'opera *non dimostra alcun contatto personale* con gli eretici...». Questo è proprio il contrario della tesi ormai prevalente tra gli studiosi dell'opera di Alano (Chr. Thouzellier, Cesare Vasoli,

K.V. Selge, ecc.), ben convinti invece che Alano sia venuto a contatto con predicatori valdesi nella regione di Montpellier durante le campagne di predicazione o dispute dei cistercensi (cui egli aveva aderito). Infatti egli fa riferimento alla testimonianza di valdesi pentiti «che abbandonano le loro associazioni». Vasoli è convinto che «Alano mostra di conoscere [le dottrine valdesi] con notevole precisione ed esattezza» (cfr. il mio *Valdo*, cit., p. 184, nota 97).

- p. 27. Anche Cameron, come Y. Dossat, crede ancora che Durando d'Osca fosse originario della Linguadoca perché nato a «Osques» (come scrive, anziché Losque) nel Rouergue, per quanto «vi siano prove di una certa attività dei Poveri cattolici in Aragona»! Forse voleva dire in Catalogna. Anche in questo caso l'A. ignora la scoperta della Prefazione di Durando all'opera di Pietro di Capua in cui egli stesso si autodefinisce: «oscensis» (= uomo di Huesca) e tutti gli studi più recenti che hanno dimostrato che Durando proveniva dall'Aragona, al di là dei Pirenei.
- p. 30. Secondo l'A. all'epoca di Durando valdese (1184-1207), «vi sono ben poche prove, o nessuna, che vi siano state dispute fra valdesi e catari in Linguadoca». Queste avrebbero avuto luogo in Linguadoca solo negli anni '20 o '30 del XIII secolo (p. 75). Cameron dimentica che la miglior prova di quelle continue dispute tra catari e valdesi è contenuta proprio nel *Liber antiheresis* di Durando, che ne riporta l'eco. Inoltre il valdese Bernardo Prim, nel 1208, è visto disputare a Laurac-la-Grande contro il «diacono» cataro del luogo. Guglielmo di Puylaurens scrive nella sua *Cronaca* che «i valdesi disputavano acutissimamente contro i catari» (*Enchiridion*, II, p. 174).
- p. 31. Burcardo di Ursperg (che avrebbe scritto la sua *Cronaca* nei primi anni dieci del '200 e non nel 1226!) critica il fatto che i predicatori valdesi vivevano assieme fra uomini e donne e dormivano nello stesso letto. Ma questa critica riguarda solo il gruppo di Bernardo Prim che, nel 1210, era già giunto a Roma per riconciliarsi con la curia romana!
- p. 31. «Le donne avrebbero fatto parte come membri della società [valdese] *solo per alcuni decenni* nel XIII secolo» e «intorno al 1300... furono rigidamente escluse da ogni ministero tra i valdesi della Linguadoca» (p. 74). E conclude in nota (n. 20) con questa bella affermazione: «l'eresia dei Lollardi offrì meno alle donne del cattolicesimo e diede alle donne ben pochi ruoli preminenti. Non c'è alcuna ragione aprioristica per supporre che l'eresia sia stata meno restrittiva verso le donne di quanto fosse il cattolicesimo nel Medioevo»! Così tutti coloro che hanno studiato il grande spazio accordato alla donna dal valdismo e la quasi-parità con gli uomini – da G. Koch, a G. Gonnet, a P. Biller – sono serviti! Naturalmente Cameron ignora quanto dice il *De vita et actibus* (intorno al

1250-70!), come pure tutti gli studi di P. Biller sul ruolo delle donne a Strasburgo e in Germania del Nord (pur citandoli in Bibliografia!) e crede ciecamente alla deposizione di Raimondo della Costa a Pamiers (1320), dimostrata inattendibile da Biller.

- p. 34, nota 60. «La condanna a morte di un uomo, in qualunque circostanza, già prima [dei valdesi] era stata proibita dai catari». Affermazione ripetuta più volte, alle pp. 46, 58 e 75. È l'unico accenno, in tutto il libro, alla nonviolenza valdese, al loro «no» alla guerra, alle crociate ecc.: un aspetto troppo positivo della loro dottrina per essere ricordato. L'unica volta che se ne parla è per ricordare che i valdesi lo hanno imparato dai catari. Ma questo è un errore: Biller ha dimostrato che, su questo tema, la priorità spetta ai valdesi, che vietavano la condanna a morte fin dal 1194-95 (*Summa* di Alano da Lilla), mentre per i catari se ne parla solo a partire dall'*Antiheresis Liber* di Eberardo di Béthune (1210-15). La totale esclusione della nonviolenza dall'orizzonte mentale dell'A. lo rende incapace di comprendere il senso di un episodio di assoluta evidenza. A p. 160 ricorda l'episodio (dagli Atti di Alberto di Castellario a Giaveno nel 1335) in cui Nicoletto Bastardo trova lungo la via un ferro di lancia e lo prende in mano; ma l'amico valdese che lo sta istruendo gli dice: «se tu fossi della nostra setta, in nessun modo avresti preso in mano questo ferro» (cfr. G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977, pp. 168, 171). Il senso è evidente: noi valdesi non possiamo toccare nessuna arma. Invece, secondo Cameron l'amico valdese lo avrebbe rimproverato perché Nicoletto «aveva elevato il ferro di lancia imitando la elevazione dell'ostia [del prete alla messa]»! No comment!
- p. 35. Nel resoconto della disputa di Pamiers (1207) lascia intendere che *tutti* i valdesi presenti rientrarono nell'ubbidienza romana, e non solo Durando con i suoi tre compagni. Invece Guglielmo di Puylaurens (il cronista) dice chiaramente: «aliqui valdenses...» (*Enchiridion*, I, 127).
- p. 35. Pur di togliere a Valdo anche la priorità nella traduzione e lettura della Bibbia in volgare l'A. afferma: «Valdesio non aveva affatto brevettato l'idea che dei laici leggessero la Scrittura o predicassero spontaneamente». E in nota, a riprova, conferma: «Vedi il gruppo di traduttori della Bibbia a Metz [nel 1199] descritti dalle lettere di Innocenzo III... ». Ma noi sappiamo da fonti sicure che quei di Metz erano valdesi che leggevano la «Bibbia» di Valdo e non certo dei nuovi traduttori indipendenti! Infatti l'A. è costretto a riconoscerlo poco sotto, a p. 97, in cui scrive: «essi erano (come si dice che il vescovo abbia dichiarato) valdesi dalla Linguadoca». E allora?

- p. 38. Gli umiliati furono riconciliati (in gran parte) con la curia romana nel 1201 e non nel 1210!
- p. 42. Fraintende il *Rescriptum* di Bergamo (1218) sulla questione dell'elezione dei «ministri», quando scrive: «il gruppo dei *lombardi tentò di convincere gli ultramontani* – contro quella che sembra fosse la volontà del defunto Valdesio – di approvare la comune elezione di "preposti" o "rettori" e analogamente di ordinare "ministri" *per occuparsi delle questioni riguardanti* recenti conversi o "amici"». In realtà, gli «ultramontani» avevano già eletto per conto loro dei «rettori» annuali e a Bergamo *sono loro* che propongono agli «italici» di nominarli in comune, *scegliendoli tra* i novizi o fra gli «amici» che conservano le loro proprietà (*ministros taliter eligere: communiter vel de nuper conversis vel de amicis*), *Enchiridion*, I, p. 173; *Quellen*[1], p. 24. *Eligere de* = «scegliere tra» e non «per occuparsi di», come del resto l'A. ritiene possibile alla nota 27.
- p. 47. Secondo l'A. Tommaso (uno dei delegati dei «Lombardi» alla conferenza di Bergamo) sosteneva che «Valdesio derivava la sua autorità non da Roma, il cui papa aveva perduto l'autorità di Pietro, ma dai suoi fedeli stessi: essi gli avevano conferito il proprio diritto spirituale all'auto-governo... Questa sorprendente anticipazione del sacerdozio comune di tutti i credenti, tuttavia, *non era destinata a mettere radici nel movimento* [valdese] *posteriore*». Un altro grave errore! Cameron ignora che i valdesi austriaci e tedeschi (secondo l'Anonimo di Passau) rivendicavano apertamente il «sacerdozio universale» di tutti i credenti affermando: «Ogni laico buono è sacerdote, come gli apostoli che erano laici» (cfr. il mio *Valdo*, cit., p. 450, nota 755).
- p. 52. Si chiede addirittura se i «Poveri cattolici» di Durando ubbidienti al papa, a Milano, fossero per caso più numerosi di tutti i «Poveri lombardi», quando invece ci è noto che i primi formavano un piccolo gruppo che, a metà del secolo XIII, era ridotto a soli dieci frati! Bontà sua concede che, in Linguadoca, i «Poveri cattolici» ubbidienti alla curia «non comprendevano tutti i predicatori valdesi»! Ma, quando nelle fonti si parla di valdesi che «cantavano o leggevano nelle chiese cattoliche», si trattava sicuramente, secondo lui, di «Poveri cattolici» fedeli al papa.
- p. 65. Il «braccio secolare» non era un tribunale laico che doveva confermare la sentenza dell'Inquisizione, ma l'autorità laica (podestà, principe ecc.) che dava immediata attuazione alla decisione inquisitoriale bruciando il reo sul rogo. L'A. trova un valore positivo nell'Inquisizione perché «incanalava l'odio [popolare] contro l'eresia che altrimenti avrebbe potuto trovare la sua espressione

[1] *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, a c. di A. Patschovsky e K.-V. Selge, Gütersloh, 1973.

in forme di linciaggio, in *pogroms*, o nelle distruzioni generali della Crociata contro gli albigesi». Un'iniziativa provvidenziale, dunque, per cui i popoli dell'epoca furono certamente molto grati al papa!

- In genere Cameron accetta acriticamente tutte le affermazioni degli inquisitori senza tener conto dell'onnipresente intento denigratorio; così pure descrive la dottrina valdese basandosi sulle deposizioni degli inquisiti senza tener conto della situazione particolare in cui venivano pronunciate (intento di sfuggire alla morte, di non tradire i compagni, di accontentare l'inquisitore per sfuggire alla tortura ecc.). Così, per esempio, a p. 68, accetta acriticamente le insinuazioni ostili dell'inquisitore Pietro Zwicker e sostiene che «i pastori valdesi [cioè i "fratres"] non potevano difendere il loro gregge perché dovevano fuggire appena si avvicinava l'inquisitore, come alcuni di costoro facevano volentieri notare», né potevano evitare che i loro seguaci fossero rieducati e riorientati da inquisitori intelligenti. Ma l'alto numero di «fratres» messi a morte basta a dimostrare che i predicatori itineranti sfidavano ogni giorno il pericolo e affrontavano impavidi il martirio!
- pp. 40 e 101. I «Runcarii» in Germania e Austria non sarebbero i seguaci di Giovanni da Ronco (cioè dei «lombardi»), ma dei «quasi-catari dualisti». Perciò (p. 98) il *Rescriptum* di Bergamo inviato dagli «italici» o «lombardi» «ai fratelli e sorelle, amici e amiche, che vivono piamente al di là delle Alpi» «sarebbe stato inviato molto probabilmente in Francia meridionale e non in Germania». Ipotesi assurda: i «lombardi» avrebbero inviato il loro rapporto non ai «Runcarii», loro confratelli, ma ai loro avversari di Linguadoca, cioè a quegli stessi «ultramontani» con cui avevano proprio allora rotto i rapporti! Ma, in tal caso, il testo del *Rescriptum* come sarebbe poi giunto nelle mani dell'inquisitore di Passau (tra Austria e Baviera)?
- pp. 70 e 75. L'insegnamento dei predicatori valdesi «differiva molto poco da quello dei preti cattolici». «È ben possibile che gran parte delle istruzioni date da questi maestri valdesi non contenesse nulla al di fuori dell'ordinario in termini di dottrina. Probabilmente essi continuavano a insegnare, come avevano fatto prima, dottrine cristiane condivise da tutti». È la tesi di fondo di tutto il libro. Se si esclude l'assurdo divieto del giuramento (peraltro non sempre osservato) e la contestazione del purgatorio, in fondo i valdesi non facevano che ripetere l'insegnamento dei preti. Da un lato contestavano la moralità del clero ma dall'altro inviavano i loro seguaci in chiesa per i sacramenti, cadendo così in una contraddizione senza via d'uscita.
- p. 84. Fondandosi sulla deposizione di Raimondo della Costa, inquisito da J. Fournier a Pamiers nel 1320, il quale afferma (forse solo per una *captatio bene-*

volentiae verso l'inquisitore) che è bene che il popolo vada in chiesa, perché così potrà imparare meglio il *Padre nostro*, se lo ignora, l'A. ne deduce che i valdesi ripetevano sempre il *Padre nostro* in latino. Quindi: «il loro atto religioso più visibile, agli occhi dei loro seguaci, era una lunga ripetizione della più comune di tutte le preghiere nella lingua della chiesa ufficiale». Anche qui: nulla di nuovo. Peccato che Cameron ignori che sia fonti tedesche o austriache sia francesi confermino che i valdesi erano contrari alle preghiere in latino. L'Anonimo di Passau dichiara: «[i valdesi] dicono che le preghiere in latino non giovano ai laici» (*Enchiridion*, II, 137). E gli *Errores Valdensium* del 1240 ca. (Cod. Vat. lat. 3978) aggiungono: «perché non le comprendono».

- p. 70 e 78. «Il valdismo francese – dichiara l'A. – è sparito nell'oscurità alla metà del XIV secolo». Ma noi sappiamo che i «barba» Martino e Pietro di Jacopo, intorno al 1492, hanno visitato una vasta zona centrale della Francia, dal Lionese a Bordeaux, dove i valdesi erano molto numerosi. Lo stesso Cameron si contraddice perché conferma che i valdesi del Delfinato, dopo la Crociata del 1488, sono visitati da un «barba» della Borgogna (p. 185, nota 156) e da un «barba» Symunt del Valentinois (p. 185). Del resto il «barba» Pierre Masson, compagno di Georges Morel, proveniva dalla Borgogna (p. 244), e a Chanforan, nel 1532, erano presenti delegati anche dalla Lorena (vedi la testimonianza di Antoine Fromment a p. 244).
- p. 183, nota 147 e p. 204. Ma l'importante testimonianza dei due «barba» Francesco de Girundino (detto «Martino») e Pietro di Jacopo, processati a Oulx nel 1492, è contestata da Cameron perché i due non sarebbero «barba» valdesi ma «fraticelli»; e infatti venivano ambedue da Spoleto, «dove i fraticelli rimanevano forti». Per sostenere questa sua tesi, Cameron si fonda sulla testimonianza di Pietro di Jacopo, il quale afferma che in Italia essi erano chiamati: «fratres de oppinione», termine che – secondo l'A. – denoterebbe i «fraticelli» e non i valdesi. Tesi insostenibile di fronte alle affermazioni dello stesso Pietro di Jacopo al suo processo, ove è definito: «barba valdese»: «interrogato quando iniziò a seguire la setta dei valdesi [egli] dice che sono passati circa 25 anni... e che Giuliano, suo fratello, gli ha rivelato detta setta» (cfr. la versione ital. di M. BENEDETTI in G. TOURN, *Il Barba*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, opuscolo del 17 febbraio, 2001, p. 60). E perché mai dei «fraticelli» avrebbero dovuto incontrarsi a Lione con altri cinque «barba» valdesi?
- p. 72. Per dimostrare la totale dipendenza dei «fratres» valdesi dalle norme conciliari cattoliche, l'A. sostiene che essi adottarono quasi immediatamente la norma del IV Concilio Lateranense (1215) che imponeva la confessione auricolare almeno una volta l'anno a Pasqua, e questo fa pensare che «essi [i valdesi] de-

sideravano che non li si vedesse compiere alcuna funzione pastorale in meno rispetto ai preti della parrocchia». Secondo Cameron, «agli inizi del XIII secolo la confessione [per i ministri valdesi] era un'attività periferica, raramente menzionata». Affermazioni incredibili, quando si pensi al ruolo centrale della confessione nella pratica pastorale del valdismo di tutte le epoche, di quel valdismo che è stato giustamente definito «un movimento penitenziale»!

- p. 76. L'A. ignora che in Lombardia continuarono ad operare anche i «Poveri di Lione» o «ultramontani» accanto ai «lombardi» e quindi è convinto che il «balestriere» di Jonvelle-sur-Saône (Borgogna), arrestato da Stefano di Borbone, fosse venuto a studiare nei pressi di Milano «tra i lombardi» e non alla *schola* dei «Poveri di Lione» cui egli apparteneva, come conferma Stefano di Borbone.
- p. 77. La santa Cena, celebrata il Giovedì santo, dai valdesi del Quercy, fin dal XIII secolo, non era «un'alternativa eucaristica, come alcuni chierici sostenevano, ma solo una benedizione»; cioè, fin d'allora, i valdesi non intendevano consacrare il corpo di Cristo. Contro le molte, troppe, fonti che sostengono il contrario.
- p. 109. Quando parla dei valdesi austriaci, liquida in pochi accenni il trattato fondamentale dell'Anonimo di Passau, che riconosce la fondatezza di molti «errori» valdesi; e conclude che «il valdismo austriaco era, essenzialmente, una forma esagerata di anticlericalismo». Tutto qui!
- p. 124. Ignorando alcune altre testimonianze afferma che il carteggio italo-austriaco del 1367-70 sarebbe «l'unica prova di un contatto tra i movimenti valdesi italiano e austriaco nel basso Medioevo». Contrariamente a quanto afferma Cameron, il noto testo del 1365-68 ca.: *Puncta seu articuli notabiliores sectae Waldensium* conferma una visione ancora unitaria dei tre rami del valdismo: francese, pedemontano e austro-tedesco. Infatti è detto: «I valdesi costituiscono un mostro tricefalo in natura perché *affermano di formare un solo corpo*, mentre hanno tre capi...» (*Enchiridion*, II, p. 48).
- p. 149. Secondo l'A. i valdesi non hanno mai «emphatically» celebrato l'eucarestia con le due specie (pane e vino) come volevano gli ussiti utraquisti. Ma molte fonti smentiscono questa affermazione: il frammento «Come consacrano i Poveri di Lione» parla di «una buona coppa di vino buono e puro e una focaccetta azima». Una testimonianza del 1388 di area piemontese chiarisce che, dopo il pane, una donna celebrante porgeva a tutti i presenti il calice dopo avervi bevuto essa stessa (cfr. G. AMATI, *Processus contra Valdenses in Lombardia sup.*, «Archivio Storico Italiano», s. III, v. 2, parte II, 1865, p. 6). I valdesi sono sempre stati "utraquisti" molto prima dei boemi.

- p. 153. Non vi poté essere alcuna migrazione di valdesi verso le Alpi, perché queste erano sovrappopolate ed erano luoghi da cui la gente emigrava piuttosto che luoghi di rifugio. Ignora gli Atti di divisione dei «fuochi» delle regioni alpine, che possono far pensare ad un aumento della popolazione dovuto a emigrazione.
- p. 204. «Durante il XVI secolo i valdesi di Puglia sparirono dalla storia..., ci possono essere state persecuzioni ma queste non sono documentate». L'unica sua fonte è il vecchio e superato articolo di P. Rivoire del 1902! Ignora tutti gli studi recenti di M. SCADUTO, che documentano l'abile azione dei gesuiti per riportare alla sottomissione i valdesi di Puglia dopo il massacro dei confratelli di Calabria nel 1561 (vedi S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del '500*, Torino, Claudiana, 1992, pp. 397-99).
- p. 216. I «libri dei valdesi» sono databili intorno al 1520. «Si è dimostrato estremamente difficile integrare questi [libri valdesi] nella storia del movimento, perfino con l'aiuto di tutti i moderni metodi scientifici, e molti studi li hanno trovati inutilizzabili per la storia dei valdesi». Quei testi «testimoniano soltanto della cultura valdese nella prima metà del XVI secolo, nel periodo in cui altre forme di eterodossia stavano esercitando una potente influenza sui movimenti dissenzienti delle Alpi e della Provenza». Per sostenere una data così tardiva (non dei singoli manoscritti ma del loro contenuto) si fonda sul fatto che essi contengono il *Qual cosa sia Antichrist* (traduzione di un originale di Luca da Praga) posteriore al 1525. Ma dimentica di aver detto che quei manoscritti valdesi contengono anche il *Liber electorum* (sicuramente anteriore al 1350), la *Nobla Leyczon* (databile intorno al 1430) ecc. Sembra non rendersi conto che quel fondo di testi era la «biblioteca» dei «barba», che comprendeva anche opere cattoliche, hussito-taborite e dei «Fratelli boemi», senza che si possa pretendere un'assoluta coerenza e armonia fra tali testi. Secondo Cameron la parlata valdese alpina è «una versione settentrionale del provenzale che è meglio chiamare franco-provenzale» (*sic*!).
- p. 217. Pur conoscendo e citando la frase scritta da altra mano nell'ultimo foglio dei manoscritti valdesi depositati da S. Morland alla Biblioteca di Cambridge: «A monsr. Morland par son serviteur J. Léger, 1656» (p. 217, nota 28), ignora l'episodio della consegna di quei manoscritti da Léger a Morland perché li mettesse in salvo dopo le «Pasque Piemontesi» e immagina invece che Morland li abbia ritirati da Ginevra. A p. 293, nota 36, sostiene che la grande opera del Léger, la sua *Histoire générale* pubblicata a Leida nel 1669, non sarebbe altro che una traduzione dell'opera di Morland.

- p. 300. «Sostenere che i valdesi trovarono il loro nucleo centrale (*focus*) e la loro identità nella fedeltà alla Scrittura, o è un'ovvia verità (*truism*), o un luogo comune (*platitude*), ovvero implica che il cattolicesimo contemporaneo fosse in qualche modo "non-scritturale". Se è questa la critica che si vuole fare, bisogna analizzarla e giustificarla». Mi pare che i valdesi, nella loro critica alla chiesa romana, l'abbiano abbondantemente giustificata! Certo, anche la chiesa del tempo aveva la Bibbia ma, a differenza dei valdesi, non l'insegnava al popolo. In tutto il suo libro Cameron non accenna mai al grosso sforzo valdese di diffusione della Bibbia tra il popolo che suscitava invidia perfino fra gli inquisitori.
- p. 302. «È difficile resistere al sospetto che molti laici seguaci [dei valdesi] abbiano almeno sperato di ottenere qualche "grazia" tangibile, mediante i servizi religiosi della chiesa, per mitigare le prescrizioni morali imposte dalla loro fede valdese». Meglio non commentare!

Alla fine di questa lettura si rimane convinti di trovarsi di fronte ad un libro a tesi, fondato su un'accurata selezione delle fonti spesso assunte acriticamente e quindi non-scientifico, ma costruito molto abilmente con grande sfoggio di erudizione da uno storico di vaglia. Rimane anche un interrogativo insolubile: visto che Cameron odia cordialmente i valdesi medievali e non perde occasione per denigrarli o calunniarli, non resta che chiedersi: perché ha voluto farsi storico di un movimento che detesta e di cui non riesce a cogliere le motivazioni e le aspirazioni più profonde? Ne risulta in realtà un libro irritante fin dal sottotitolo: *Valdesi – forme di rifiuto della Santa Chiesa nell'Europa medievale*. Come può uno storico indipendente e non-confessionale (come Cameron pretende di essere) definire «santa» la chiesa cattolica medievale? Oltretutto, questa frase è storicamente inesatta, perché i valdesi non rifiutavano affatto la «santa chiesa» (di cui anzi erano convinti di far parte), ma solo la chiesa romana (o «ecclesia permixta») che – a detta di tutti allora – era tutt'altro che «santa»!

CARLO PAPINI

Italia liberale e protestanti

Giorgio SPINI, *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002, pp. 420, 59 ill. b.n. f.t.

Quest'ultimo lavoro di Giorgio Spini è per noi indissolubilmente legato alla significativa iniziativa culturale di cui egli fu ispiratore negli anni '50, il Convegno di Studi sulla Riforma, che da allora si tiene a cura della Società di Studi Valdesi, alla fine dell'estate a Torre Pellice. Impossibile non rievocare oggi senza nostalgia quei pomeriggi di settembre, dalla luminosità morbida e languida delle giornate preautunnali, scoprendo i fantasiosi e imprevedibili percorsi culturali nell'Europa moderna al seguito di personaggi d'eccezione: Dupré Theseider, Cantimori, Firpo, Venturi e Spini.

Perché rievocare quelle giornate? Perché a questa iniziativa la nostra Società deve di essere uscita dall'ambito strettamente delimitato della vicenda valdese; non che fosse stata sino allora rinchiusa in una storiografia confessionale o localistica, ma i suoi interessi, e quelli dei suoi soci, permanevano pur sempre, visti dall'esterno, orientati alle vicende del valdismo piemontese dell'età eroica; con i Convegni si apriva a periodi, a problematiche, a problemi storici molto più vasti. Questo sotto il profilo oggettivo, soggettivamente il ricordo è particolarmente intenso perché è in quell'aula che alcuni di noi, esigua pattuglia di curiosi, hanno imparato ad amare la storia.

In quel contesto la Società riservò nel 1991 una giornata di lavoro per rendere omaggio all'attività di storico di Giorgio Spini, gli interventi di quella seduta sono stati successivamente pubblicati sul «Bollettino» n. 140 del 1992.

Ricuperati rievocò l'ampia prospettiva degli studi condotti da Spini; Giorgio Bouchard ricordò l'attività di Spini nel contesto dell'evangelismo italiano; in campo storiografico anzitutto, dove l'ormai classico *Risorgimento e protestanti* aveva aperto la via agli studi sull'evangelismo italiano, ai molti lavori presso la Claudiana, ai contributi alle celebrazioni del Centenario del Rimpatrio, ma ricordò anche l'impegno fattivo di Spini in campo più propriamente ecclesiastico, quale membro

della Tavola Valdese e soprattutto alla guida della delegazione nelle trattative per le Intese con lo Stato.

In quella simpatica giornata il nostro volume non era ancora edito e naturalmente non se ne poteva fare menzione, in realtà esisteva e non solo nella dimensione di un voto, un auspicio, ma dell'ineluttabilità delle cose. Nella vita delle persone come anche delle comunità esistono realtà di natura cogente che si impongono, delle realizzazioni che hanno i caratteri dell'inevitabile, a cui è impossibile sottrarsi; così è di questo libro: non poteva non nascere.

Colmare lacune

Era presente idealmente anzitutto per una logica accademica, professionale. Il mondo evangelico del periodo fine Ottocento inizi Novecento non aveva fatto sin qui oggetto di studi approfonditi, di gran lunga più studiato era stato il periodo fascista e addirittura post bellico, l'epoca crispina e giolittiana restava una sorta di buco nero nella storiografia evangelica. Quale accademico resiste alla tentazione di esplorare realtà ignote nel suo ambito territoriale? E non a caso Spini aveva da tempo avviato missioni esplorative in quel campo, aveva raccolto dati sul metodismo episcopale, e il suo progetto di acculturazione delle *élites* italiane, sulla massoneria e aveva dato un'esemplare sintesi delle vicende della chiesa libera nel suo *Evangelo e berretto frigio*. Si trattava di puntate esplorative, di sondaggi che non potevano non approdare un giorno ad una sintesi, quella che ora abbiamo nel nostro volume.

Tenendo conto di queste indagini precedenti qui raccolte in unità Spini dà un quadro organico del periodo storico analizzato che si può riassumere in questi termini: il 1870 segna nel campo che qui ci interessa, quello della problematica religiosa, una cesura, da culturale quale era stato nel periodo risorgimentale il problema religioso diventa esclusivamente politico.

Il fenomeno religioso – nel suo aspetto propriamente spirituale, come riferimento ad una fede cristiana rinnovata, matura, ma anche in quello istituzionale che toccava la problematica complessa del rapporto Chiesa-Stato – aveva costituito un elemento importante nel dibattito nazionale, anche in sede politica; l'ipotesi di una trasformazione e di un rinnovamento della Chiesa si era associato a quella del rinnovamento della nazione. Dopo il '70, porta Pia e la nuova impostazione della questione romana, i rapporti fra Stato e Chiesa si pongono in termini esclusivamente politici, si tratti del raggiungimento di un equilibrio delle forze, di un accordo, o della definizione dei rispettivi poteri. Dalle simpatie della Sinistra per il *Kulturkampf* di Bismarck, alle abili convergenze giolittiane del Patto Gentiloni, al Con-

cordato mussoliniano la linea coerentemente perseguita dalla classe politica italiana è sempre la stessa: raggiungere un equilibrio di poteri.

All'atteggiamento degli uomini politici italiani corrisponde naturalmente quello analogo della politica vaticana ispirato ad una tenace rivendicazione di presenza in termini di affermazione politica.

In questo percorso di progressiva clericalizzazione della vita italiana il protestantesimo è assente. Lo è nella sua dimensione internazionale anzitutto: Crispi e Giolitti, pur diversi e spesso opposti nelle loro scelte, si muovono in spazi culturali ristretti, fra un Vaticano ingombrante e un paese depresso, nell'orizzonte del piccolo mondo mediterraneo; non mostreranno mai di percepire le istanze culturali, spesso ideali e idealmente religiose, che muovono la politica inglese o americana.

Di conseguenza analoga indifferenza e incomprensione manifesterà nei confronti delle minoranze evangeliche italiane la classe dirigente italiana, interessata unicamente a collocarle nel gioco politico interno in funzione di ostacolo dell'egemonia clericale.

Non diverso è anche l'atteggiamento che l'Italia colta presta al dibattito che si svolge in Europa in campo religioso; generica e superficiale attenzione che viene data, nell'Italia carducciana e poi dannunziana, ai grandi temi che oltralpe sono al centro dell'interesse: rapporti fede e scienza, la critica biblica, storia delle religioni. Su tutto questo l'Italia colta getta uno sguardo distratto, sempre un tantino saccente, che si riassumerà nella celebre e sempre citata frase crociana, il «non possiamo non dirci cristiani», ispirata ad uno scetticismo umanistico banalmente conformista più che ad una matura riflessione critica.

Negli ambienti evangelici invece il clima risorgimentale si manterrà vivo a lungo anche dopo il 1870 e la convinzione che il rinnovamento spirituale restasse una ipotesi perseguibile, di qui la profonda crisi vissuta negli anni '20-'30 in particolare alla firma dei Patti Lateranensi. Il saggio si chiude nel momento in cui inizia a delinearsi negli ambienti evangelici quella percezione, che finirà col diventare quasi un complesso, della sua clandestinità nell'Italia moderna, la percezione di una situazione paradossale: essere fisicamente presente nel tessuto sociale del paese ma idealmente inesistente. Non a caso sono gli anni del *Revival* di Gangale, del dibattito sulla mancata Riforma in Italia.

L'ipotesi storiografica

Un secondo motivo, di natura meno contingente, metodologica, determina la pubblicazione del nostro saggio. Spini ha infatti impostato tutta la sua opera storica

sulla base di una ipotesi, che lo colloca in una posizione molto particolare nel quadro della storiografia italiana, secondo cui esiste una relazione fondamentale fra società moderna e cultura religiosa di cui il protestantesimo è stato elemento essenziale.

Di questa tesi è stato documento esemplare la sua *Storia dell'età moderna*, dove in pagine letterariamente affascinanti ha rievocato le vicende della società europea seicentesca in chiave di scontro fra ipotesi cultural-religiose incarnate dal mercante calvinista anglo-olandese e dall'*hidalgo* spagnolo.

L'ipotesi affascinante andava verificata sul terreno italiano, paese in cui la cultura religiosa cattolica è stata egemone ma quella protestante assente. Già lo aveva fatto per il Seicento in uno dei suoi libri più affascinanti *Ricerca dei Libertini.* Prolungare quest'analisi nella società ottocentesca, dominata sul piano europeo dalla cultura protestante, costituiva una sfida a cui non si poteva sottrarre.

Anche nel nostro lavoro Spini si attiene a quest'impostazione di fondo. Egli organizza la sua ricerca riducendo progressivamente l'orizzonte dalla situazione europea, che costituisce il quadro di riferimento, alla situazione italiana, oggetto anch'essa di un attento esame, per finire al microcosmo delle comunità evangeliche. Quali gli elementi significativi, i tratti peculiari, del piccolo mondo evangelico italiano che Spini mette in luce e che costituiscono una significativa novità e ci permettono di acquisire una visione più viva del nostro «post risorgimento»?

Nuovo e illuminante è anzitutto il posto che viene dato a Firenze nella vicenda evangelica. I valdesi hanno trasferito la loro Scuola di Teologia nella capitale in base ad una scelta di tipo evangelistico, entrare in Italia attraverso la lingua nazionale; per lungo tempo, nota Spini con ironia, a caratterizzare la predicazione dei pastori valdesi sarà il loro accentuato toscaneggiare.

Ma la Facoltà teologica costituiva anche il polo essenziale di un progetto culturale: Revel, Geymonat, Comba e la «Rivista Cristiana» saranno il centro operativo della chiesa valdese. Intorno a questo polo culturale si mantiene però viva ed operante quella rete di presenze evangeliche da decenni operanti in città e Spini non nasconde una partecipe soddisfazione nel delineare il ritratto di questa «sua» Firenze evangelica. L'immagine è molto eloquente e convincente: la chiesa valdese di fine Ottocento inizio Novecento vive di una dialettica organica fra due poli: la società protestante delle valli contadine e la città vetrina della cultura nazionale.

Non meno interessante è l'altra pagina della vicenda evangelica che dopo *Revival* di Gangale si è soliti definire il massonevangelismo, e cioè l'interrelazione stretta di molta parte dell'*intellighenzia* evangelica con la massoneria. Il legame ha la sua massima espressione nella chiesa libera e poi in quelle metodiste ma è importante anche in casa valdese e avrà rilevanza nazionale con lo scisma di palazzo

Giustiniani. Non è difficile comprendere questa vicinanza dei responsabili dell'evangelismo e delle legge massoniche; nel clima di guerra fredda, che il cattolicesimo conduceva nei loro confronti, e di silenziosa indifferenza della società nazionale, gli unici ambienti: in cui una parvenza di ascolto era possibile riscontrare erano le logge massoniche: naturale dunque varcare quell'unica porta socchiusa. Su questa operazione, pur rilevandone le contraddizioni e i limiti, Spini non pronuncia nel complesso un giudizio eccessivamente severo.

Non meno significative sono le analisi condotte su altri momenti poco studiati della vicenda evangelica del primo Novecento, dell'epoca liberale. Periodo cerniera, da analizzare proprio come tale: nel 1905 chiude la sua non ingloriosa storia la chiesa evangelica italiana, nel 1907 Pio X emana l'enciclica *Pascendi* che condanna il modernismo, nel 1908 si ha lo scisma all'interno della Massoneria italiana di cui sarà esponente il pastore Saverio Fera. In quel periodo l'evangelismo italiano registra il ricambio generazionale dei suoi quadri dirigenti; in pochi anni scompaiono i padri fondatori ed entra in scena la generazione dei figli, i Luzzi, Giampiccoli, Burt, Janni, che si trovano a dover gestire un profondo rivolgimento politico-culturale in una fase storica di trapasso, di cui ignoravano, a differenza di noi, l'approdo finale al Fascismo.

Questa generazione formata alla scuola liberale agisce in modo, sia pur non brillante, corretto, impegnato, ma abbandona la via sin qui seguita e caratterizzata da due elementi: dimensione «politica» della predicazione (politica nella accezione risorgimentale naturalmente, prospettiva di creazione di una nuova società) e visione mondiale dell'evangelismo.

Negativo è, a giudizio di Spini, il fatto che «l'Italia evangelica aveva finito per delegare la propria coscienza all'Italia liberale. Per sé si era riservata solo la gestione di una morale privata» (p. 291) e questo aveva fatto sì che «non assolse alla funzione di tramite fra Italia ed Europa protestante» (p. 274). Nel momento in cui si afferma una nuova teologia, quella di Weber, Troeltsch, Otto e Schweitzer, non seppe fare ciò che aveva saputo fare la generazione precedente: mediare i migliori risultati della cultura europea. Pur tenendo conto che l'Italia liberale, nel suo scettico e distratto anticlericalismo, «non aveva mai nascosto che a lei di quei quattro gatti rompiscatole degli evangelici non importava un fico secco» (p. 291), era pur sempre un venir meno ad una vocazione ormai collaudata, o, per lo meno, un rinunciare troppo presto ad assolverla.

Vi fu un caso in cui gli evangelici seppero distanziarsi da quel clima liberale: la vicenda modernista. Di fronte a questo fenomeno fondamentale nell'Italia moderna la cultura italiana rivelò, come è noto, un assoluto disinteresse e i suoi padri Croce e Gentile si limitarono a giustificare la repressione clericale, laddove gli am-

bienti più avvertiti dell'evangelismo italiano mostrarono un'attenzione disinteressata, forse più sensibili alle vicende umane dei modernisti che al problema, è vero, ma di cui possono essere fieri. Il sostegno della chiesa metodista e degli ambienti delle Unioni Cristiane dei Giovani ad Ernesto Buonaiuti merita una menzione e non può passare sotto silenzio.

Altra messa a punto importante è quella che Spini offre sui due aspetti dell'evangelismo di quel periodo: il sorgere di comunità nell'Italia contadina ad opera in particolare delle missioni battiste, sotto il titolo *La Riforma protestante delle campagne*, e il rilievo della presenza culturale nelle riviste evangeliche del primo Novecento.

Ai poli: valli valdesi - Firenze si aggiunge ora un tessuto di comunità e di presenze in tutto il paese, specie nelle aree del Sud che configurerà nel XX secolo l'evangelismo italiano. A questa presenza del popolo evangelico va la simpatia dell'autore ma anche a quei personaggi e a quelle vicende che hanno carattere di innovazione, originalità, non diciamo contestazione (il termine allora non esisteva!) ma di non conformismo, come Mario Falchi «l'enfant (o professeur) terrible» del Collège: lui e il suo amico Giretti a fondare una Federazione Italiana per la Pace e l'Arbitrato nel quadro della guerra di Libia.

Il fatto è che a Spini l'epoca giolittiana piace poco, non prova simpatia per il ministro del malaffare salveminiano; costituzionalmente protestante, e di conseguenza rigoroso e assuefatto alla confessione di peccato, è troppo convinto della peccaminosità umana (anche della propria come uomo e come storico) per lasciarsi condizionare dai propri sentimenti spingendosi a valutazioni passionali, ma la *Belle Epoque* non lo seduce, preferisce i vecchi rigidi, ostinati, intransigenti risvegliati tutto d'un pezzo. Questo ci conduce ad un terzo motivo che rendeva la pubblicazione del nostro volume inevitabile, una motivazione biografico-personale.

I padri

A fine secolo e guardando al proprio cammino Giorgio Spini doveva fare i conti con la generazione dei suoi padri. Non poteva evitare infatti, a distanza di tempo, di definire a se stesso prima, e ad altri poi, il rapporto con gli uomini che avevano costituito il mondo in cui era nato e cresciuto ma con cui aveva stabilito rapporti di profonda conflittualità, come accade inevitabilmente nel cammino della storia.

Egli appartiene infatti alla generazione degli intellettuali evangelici che hanno vissuto la crisi degli anni '30-'40 in tutti i suoi aspetti: politici, culturali e religiosi, e nel mondo evangelico è uno degli ultimi esponenti e testimoni di quel periodo.

In campo teologico, quello che qui ci interessa, la sua generazione si è dissociata da quella dei padri in modo radicale al termine di uno scontro, che, letto a distanza, si è potuto definire: «la grande svolta». Sotto questo titolo il campo studio tenutosi ad Agape nel 1980 cercò di leggere le vicende di quegli anni. Si tratta forse dell'unico caso, o uno dei pochi, in cui il mondo evangelico abbia vissuto una frattura generazionale così radicale.

Con gli esponenti di quel mondo, con i padri nella fede, Spini doveva fare i conti. Non si trattava più dei grandi patriarchi del lontano Ottocento preunitario, i Beckwith in Piemonte e i Guicciardini nella Toscana dei Lorena, ma dei pastori e dei teologi con cui egli ed i suoi amici si erano scontrati e su cui avevano pronunciato giudizi di forte critica. Mentre i vecchi di età risorgimentale, i nonni, erano aureolati della grande ed eroica affermazione dell'evangelismo, i padri, gli uomini del liberalismo giolittiano, i teologi della coscienza, dell'intimismo, della spiritualità, nella Facoltà di teologia fiorentina e poi romana, erano non solo antagonisti a livello intellettuale ma rappresentavano un pericolo per la vera fede evangelica, uomini del compromesso antropologico avrebbero portato alla morte spirituale l'evangelismo italiano.

Considerando ora, a distanza di anni, le vicende, le esperienze, i tentativi di parlare ad un'Italia così disattenta al loro messaggio, guardando quegli uomini con occhio diverso, permangono certo lontani nel tempo e nello spirito e Spini proverebbe per loro una estraneità critica, una profonda disaffezione, se non si trattasse di uomini che, pur in modi non sempre degni e consapevoli, hanno mantenuto fede all'impegno originario della libera predicazione evangelica, se non fossero anch'essi un anello nella catena dei credenti del piccolo mondo protestante italiano.

In questa connessione strettissima di piani sta il fascino del volume. Per lo storico moderno si tratta di una fonte insostituibile di dati, ipotesi, *excursus*, il lettore curioso vi scopre una pagina ignota della storia italiana, il credente evangelico vi troverà la sua identità passata.

Anche in questo caso infatti, come in altri precedenti, ed in modo ancor più evidente, Spini fornisce ai suoi correligionari uno strumento essenziale di autocomprensione; si tratta di uno strumento connesso con la loro realtà storica non teologica, non affronta gli interrogativi di fede e l'identità spirituale ma permette loro di collocarsi in rapporto con la storia.

Storia militante

Nella sua relazione al Convegno del '91 Giorgio Bouchard vedeva in Giorgio Spini non solo lo storico evangelico impegnato ma il creatore di miti; il termine è pregnante ma può dare luogo ad equivoci e suggerire l'intrusione di elementi di fantasia o di gratuità operativa nell'indagine storica; lo sostituirei con quelli più banali di «chiavi interpretative», «letture», «prospettive», che hanno pure la dimensione autorappresentativa, chiarificante del mito. Due miti, a suo parere, costituivano l'impalcatura di *Risorgimento e protestanti:* quello di Coppet e del popolo evangelico.

Il primo si riconnette alla visione dello storico cui abbiamo già accennato, Coppet rappresenta il crogiolo in cui si fondono romanticismo, protestantesimo e liberalismo e da cui emergono le grandi idee del secolo, e su quel "mito" il protestantesimo europeo, e di conseguenza anche quello italiano, costruisce la sua storia e la interpreta.

Il secondo, quello del "popolo evangelico", è quello che fornisce la chiave di lettura dello Spini storico evangelico. Teologi, intellettuali, pastori sollecitano l'interesse e la sua curiosità nella misura in cui il pensiero e le forme svariate della costruzione intellettuale incuriosiscono ogni uomo di cultura, il labirinto del pensare affascina sempre, ma ciò che lo coinvolge è l'esistenza concreta del popolo evangelico. A muovere la sua ricerca assai più che il percorso dei pensieri è la volontà di dare voce a questo popolo minuto, emarginato, spesso anche sociologicamente, comunque sempre culturalmente, vittima dell'ignoranza e dei pregiudizi di una mentalità tardo controriformista aggressiva, è dare voce a questi marginali nel processo della crescita nazionale: montanari delle Valli, contadini meridionali, braccianti, sottoproletariato urbano.

Non solo riscattarne la coerenza personale, la virtù umana, ma la dignità come protagonisti della storia, perché tali sono, mentre coloro che li negano, nel nome di tradizioni o di *pseudo* identità nazionali, come in epoca fascista, appartengono al passato ormai defunto. Non si tratta, va detto subito, di una lettura populista, il popolo evangelico di Spini non è "la gente" del qualunquismo italico, né il proletariato, esponente autentico di umanità, né il popolo cattolico, semplice, buono, spontaneo, sano depositario delle virtù cristiane, quello dei *Promessi Sposi*, è un mondo organico e complesso di strati sociali e culturali, gruppi di isolati e borghesi cittadini, donne analfabete e colportori.

Ed è forse questo popolo evangelico, letto attraverso i documenti ma alla luce del mito, che ha riconciliato Spini con i suoi padri perché da Crispi a Mussolini, malgrado la banalità dei loro discorsi, la scarsa consistenza delle loro teologie,

l'insignificanza dei loro progetti e la loro retorica, malgrado il fastidio che egli prova nel frequentarli (soprattutto ricordandoli com'erano al tempo della sua gioventù), al termine del secolo e voltandosi indietro, riconosce che anch'essi fecero parte del «popolo evangelico».

GIORGIO TOURN

RECENSIONI

BERNARD FÉLIX, *L'hérésie des pauvres. Vie et rayonnement de Pierre Valdo*. Préface de André Gounelle, Genève, Labor et Fides, 2002, pp. 220.

In questo lavoro Bernard Félix, esponente della Chiesa riformata di Francia che già in precedenza si era dedicato a ricerche sul XII secolo e sui movimenti religiosi anteriori alla Riforma, narra le vicende di Valdesio di Lione e del movimento derivatone con il prioritario intento di sottolinearne il carattere fortemente contemporaneo. «Ainsi en est-il au temps de Pierre Valdo, ainsi de notre temps...» potrebbe essere appunto individuato come il primo motivo conduttore su cui si regge l'intero testo: gli attualismi sono un basilare ingrediente del libro e gli scambievoli rinvii tra «le temps de Pierre Valdo» e «aujourd'hui» sono innumerevoli. Non è certo questo «un angle de vue» del tutto inedito. La presentazione di «dati storici» affiancati a continui richiami al mondo d'oggi si ritrovava similmente già anche, ad esempio, nell'agile libretto di Franco Giampiccoli e Carlo Papini, *L'eredità del Valdismo medievale*, pubblicato quasi trent'anni fa, in occasione delle celebrazioni e delle iniziative fiorite per l'ottavo centenario delle origini *valdesi*. Tuttavia in *L'hérésie des pauvres* il congegno attualizzante assume proporzioni molto più dilatate e presenta applicazioni imprevedibili (le strutture organizzative dei Testimoni di Geova; la fisionomia e le ragioni della Traduzione Ecumenica della Bibbia; l'attività dell'*abbé* Pierre; il recente dibattito sul velo islamico nelle scuole francesi...). Solo talvolta l'autore inserisce sfumature ipotetiche che attenuino tali parallelismi contemporaneizzanti.

Nonostante si aprano finestre su panoramici squarci storici, è dunque il mondo attuale a essere il vero tema e il vero movente di *L'hérésie des pauvres*: l'esemplarità di Valdesio consisterebbe nell'offrire «valeurs permanentes qui s'imposent à nous dans le monde d'aujourd'hui» (p. 8) e nel presentare momenti

nodali soprattutto «pour comprendre certains phénomènes religieux, jusque dans notre temps» (p. 208). Quando Bernard Félix, soffermandosi lungo la propria narrazione delle vicende di Valdesio, esclama compiaciuto: «Quelle modernité dans cet homme du Moyen Age!» (p. 33) sembra piuttosto che a sorprenderlo felicemente siano le davvero inusuali connessioni e le singolari transizioni che la propria particolare lettura riesce a stabilire tra Valdesio stesso e i più disparati aspetti della realtà e delle chiese di «huit siècles après Valdo».

In particolare Félix individua il problema della povertà come anello di congiunzione privilegiato: «de notre temps toujours, le problème de la pauvreté, le scandale de la pauvreté persiste» (p. 215). Del resto, quest'attenzione preferenziale spiega anche «pourquoi *l'hérésie des pauvres* est le véritable titre de l'ouvrage» (p. 11). Se l'autore sceglie i primi *valdesi* ritenendoli strumenti adatti a pilotare considerazioni su questioni contemporanee, bisogna però anche aggiungere che tra i due termini egli stabilisce un vincolo mutuo e reciproco, sino a produrre quasi un fenomeno osmotico: le due parti vengono spesso compenetrate vicendevolmente. Proprio per spiegare chi siano i poveri – quei poveri, sulle cui condizioni di vita Valdesio avrebbe avuto «une vue presque romantique» (p. 131); quei poveri, che avrebbero informato prioritariamente la scelta di dissenso del Lionese – Félix attinge appunto al mondo d'oggi: dunque «ces pauvres sont bien ce que nous appellons aujourd'hui des marginaux, avec leur rejet des règles sociales, leur pauvretè volontaire, leur subsistance grâce aux aumônes reçues, leur absence de hiérarchie, leur absence d'ambition terrestre autre que la conversion du plus grand nombre possible de leurs contemporains à leur idées» (p. 90). Insomma: il modo di affrontare la tematica pauperistica mette in particolare risalto il meccanismo di interferenze cronologiche, fitti raffronti e inedite intersezioni che percorre l'intera opera.

In aggiunta alle corrispondenze con i nostri giorni, Félix riesce a trovare nelle vicende di Valdesio l'abbrivio anche per altri due importanti balzi temporali: innanzi tutto ricorrono con una certa frequenza improvvisi arretramenti verso gli anni della primissima generazione cristiana («Les vaudois ont connu, comme les chrétiens au début du christianisme...», p. 211). In secondo luogo l'autore di *L'hérésie des pauvres* inserisce scatti in avanti, verso le prime espressioni della Riforma: oltre ai numerosissimi rimandi a Lutero e a Calvino, egli stabilisce anche apparentamenti «anticipatori e precursori» tra i *valdesi* medievali e le parti radicali della Riforma del XVI secolo. In breve si può dunque dire che lungo tutte e tre le direzioni battute (prima età cristiana; Riforma; mondo contemporaneo) il nesso principale, il vero legante, l'insostituibile giuntura che riannoda fenomeni così distanti è soprattutto la capacità dell'autore di ravvisare un qualunque tipo di affinità o allacciamento (e, ravvisatolo, dargli rilievo, amplificarlo e svilupparlo).

Oltre a simili «viaggi nel tempo» la ricorrente formula «à titre de comparaison» introduce, nello svolgersi del libro, anche alcune digressioni che, secondo l'autore, sono in qualche modo attinenti, confinanti o inerenti. Esemplificando: nel capitolo X *Une pensée nourrie par l'Evangile*, sia la traduzione *valdese* in lingua volgare delle Scritture, sia la modalità *valdese* di interpretazione biblica offrono a Bernard Félix l'occasione di una lunga parentesi, di un «détour apparent par la place et l'interprétation des écritures sacrées dans les grandes religions du monde occidental» (p. 125). Talora la medesima tecnica analogica attiva zampillanti congetture comparativistiche (p. 31) idonee a colmare comodamente le larghe lacune documentarie e le inevitabili silenziose secche delle fonti. Si può cioè dire che l'autore, a partire da aspetti dei primi *valdesi,* introduca e sviluppi connessioni «orizzontali»: argomenti in qualche modo accostabili che dilatano il testo e, inversamente, arricchiscono quegli stessi originari, e spesso spogli, elementi da cui avevano preso le mosse.

Per quanto riguarda i «dati storici» Bernard Félix ripercorre nascita e diffusione dei *valdesi* medievali seguendo orientamenti molto tradizionali se non, addirittura, superati. Gli esempi sarebbero davvero numerosi: ci si limita qui solo ai più sintomatici. Innanzi tutto l'autore sceglie per l'opera un arco cronologico che ricalca una periodizzazione molto usata quanto usurata: i sedici capitoli del libro spaziano infatti dalla vocazione di Valdesio fino al sinodo di Chanforan, lasciando intravedere una continuità compatta e univoca che non tiene nel dovuto conto le diversità e discontinuità di un perimetro spaziotemporale così ampio. L'autore conferma poi, con alcuni *flash-back,* l'abituale legame genealogico e il comun denominatore *valdese* con altre anteriori «hérésies des Pauvres» (ovvero: patarini, Arnaldo da Brescia, Pietro di Bruys e Enrico di Losanna) che già avrebbero sostenuto la povertà necessaria per ogni cristiano e per la Chiesa. Inoltre egli sceglie di usare per Valdesio il nome «Pietro Valdo» e giustifica tale opzione facendo prevalere una consuetudine – sebbene secolare – ai dibattiti e agli esiti scientifici (p. 25). Allo stesso «Pierre Valdo» egli attribuisce poi convintamente, quasi come un'indiscutibile ovvietà, l'invece dibattutissima professione mercantile.

Bernard Félix accoglie poi a braccia aperte ancora un altro duraturo quanto erroneo convincimento: i primi *valdesi* avrebbero limitato la conoscenza scritturale «surtout aux seuls évangiles faute d'avoir fait des études suffisantes» (p. 126). Affermazione doppiamente non corretta. In primo luogo l'autore di *L'hérésie des pauvres* attribuirebbe alla prima generazione *valdese* un evangelismo semplicistico: Grado Giovanni Merlo in *Valdesi e valdismi medievali*, Torino 1991, mise profondamente in discussione tale ingenua unidimensionalità culturale (come pure, più recentemente, Alexander Patschovsky nel volume miscellaneo curato da Peter Biller e

Anne Hudson, *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge 1998). In secondo luogo l'esame delle più antiche fonti, sia interne al movimento *valdese* (il *Liber Antiheresis* di Durando d'Osca e il *Rescriptum* dell'incontro di Bergamo), sia prodotte dai primissimi controversisti della Chiesa romana (il *Contra Vallenses* di Bernardo di Fontcaude; il *De fide catholica* di Alano di Lilla; l'*Antiheresis liber* di Eberardo di Béthune...), fanno riscontrare l'uso consumato di nutrite citazioni extraevangeliche. Tra queste si contano importanti intertesti tratti dalle epistole neotestamentarie. Ma non solo: vi si segnalano anche vari e considerevoli rimandi veterotestamentari.

Per di più Bernard Félix trascura del tutto i recenti dibattiti, innescati dalle innovative «ipotesi» di Michel Rubellin, sul ruolo dell'arcivescovo Guichard nei primissimi anni lionesi dell'esperienza religiosa di Valdesio. Sembra proprio che Félix ignori le discussioni in corso su tale non secondario snodo. Per quanto riguarda i «dati storici» egli si allinea insomma a posizioni appiattite su testi piuttosto datati. Questa impressione di carente aggiornamento si conferma scorrendo le due paginette della breve *Bibliografia* (pp. 219- 220), tra cui spicca anche il diffusissimo (in area francofona) quanto inaffidabile libricino di Paul Leutrat, *Les vaudois*, Paris 1966. *L'hérésie des pauvres* è, in conclusione, un'opera aggrappata a letture, schemi e modelli che la critica storica, se non ha ormai del tutto e tridimensionalmente rifiutati, ha per lo meno messi in discussione molto a fondo.

In questo senso un cenno particolare merita la comparazione tra Francesco d'Assisi e Valdesio di Lione. «Un François sans Claire, tel est un peu Valdo» (p. 149): se già qua e là, lungo lo svolgimento del libro, si possono incontrare affermazioni di questo genere è però con il capitolo XIII *Valdo de Lyon et François d'Assise* che Bernard Félix articola tale parallelo dettagliatamente e «en six temps» (p. 151), individuando, per mezzo di un serrato confronto, le possibili differenze ma, soprattutto, le convergenze tra «ces deux géants de l'esprit religieux du Moyen Age» (p. 151). Oltre a rilevare alcuni specifici inesattezze (ad esempio: dare per certo che Francesco d'Assisi abbia conosciuto la vicenda di Valdesio: «Ce qu'a tenté Pierre Valdo [...], François ne peut plus espérer le réussir. Il sait certainement l'exemple de son aîné de Lyon», p. 170) si preferisce qui soprattutto insistere sul fatto che è il significato stesso del meccanismo comparativo da ridiscutere. Non basta più avanzare sfumature e riserve cautelanti man mano che si procede nel campo minato del parallelismo. Il paragone tra il Lionese e l'Assisiate, a Félix ancora «apparu comme impérieux», è invece oggi ormai solo un «improbabile quanto fascinoso confronto», come scrisse Roberto Rusconi al termine della sua rassegna *Valdesio di Lione e Francesco d'Assisi, «valdesi» e «francescani»*, BSSV, 174 (1994), in particolare p. 148 e p. 152.

Dal punto di vista narrativo Bernard Félix sceglie una modalità che attinge largamente all'immaginario. Pur ammettendo che di Valdesio «nous ignorons à peu près tout de sa vie», l'autore racconta le traversie del suo *Pietro Valdo* «en quelque sorte, de l'interieur»: ne esprime con dettagliata esattezza i pensieri, i sentimenti e i più intimi moti dell'animo. Soprattutto nel capitolo I *Vocation de Pierre Valdo* si dilata l'attenzione per queste dinamiche: «inquiétude», «insatisfaction», «dégoût», «malaise» sono i vocaboli che intessono questo primo decisivo capitolo proteso a spiegare introspettivamente la conversione religiosa. L'autore spruzza solo qua e là prudenti *mises-en-garde* verso le proprie supposizioni. Ma si tratta di *mises-en-garde* inadeguate alle eccessive dosi di pure congetture e alle quantità di analisi interiori profuse. Questa scelta narrativa (che raggiunge un altro momento parossistico anche nel capitolo XII *Mort de Valdo*) si avvicina molto a quella del romanzatissimo (con buona pace del pastore Georges Marchal, che nella *Préface* lo definì «historicament solide») *Pierre Valdo. Le pauvre de Lyon* di Magda Martini, edito, per altro ancora proprio da Labor et Fides, nel 1961.

Sono soprattutto le pagine conclusive di *L'hérésie des pauvres* quelle che esprimono sinteticamente un po' tutto il tono del testo e che ben mettono in rilievo le coordinate fondamentali lungo cui si muove l'autore. In tali pagine finali Bernard Félix si raccorda ad alcune considerazioni del genetista laico – recentemente avvicinatosi all'esperienza di Francesco d'Assisi – Albert Jacquard. Questi, in *Le souci des pauvres: l'héritage de François d'Assise,* Paris 1996, affiancava Francesco d'Assisi, Gesù e il faraone Akhenaton riconoscendo loro la comune qualifica di «révolutionnaires qui montrent qu'un changement radical est nécessaire et possible». Félix cita e allarga tale triade, inserendovi anche Valdesio: «Valdo est indubitablement à ranger dans cette catégorie» (p. 216). Anche solo quest'unico accostamento potrebbe bastare a ben esprimere l'impostazione e l'impianto complessivo dell'opera come pure a svelarne la cifra interpretativa: soprattutto esso chiarisce sia i limiti sia le novità di *L'hérésie des pauvres*, come pure le sue peculiarità. Del resto il libro non si propone di essere «un récit historique proprement dit», quanto piuttosto «une méditation sur un moment de l'histoire religieuse et de l'évolution des civilisations, ainsi qu'une recherche de certaines vérités humaines qui dépassent toutes les époques» (p. 10). La validità del testo può allora trovarsi ponendosi all'interno di questo perimetro.

FRANCESCA TASCA

SHULAMITH SHAHAR, *Women in a Medieval Heretical Sect. Agnes and Huguette the Waldensians*, Suffolk (GB) – Rochester, N.Y., The Boydell Press, 2001, pp. 184.

È il libro di una docente emerita di Storia medievale all'Università di Tel Aviv (Israele), che è anche autrice – tra l'altro – di una *Storia delle donne nel Medioevo*. Scrive in ebraico, ma il suo libro esce tradotto in inglese da un'altra donna: Yael Lotan, contemporaneamente in Inghilterra e negli USA. La bibliografia è prevalentemente in inglese, ulteriore testimonianza dell'interesse suscitato all'estero dalle donne valdesi nel Medioevo.

Diciamo subito che, alle molte promesse fatte nell'introduzione, non corrispondono vere e proprie novità che giustifichino la fatica dell'Autrice. In realtà il libro si limita a fornire come fonti (in traduzione inglese) i verbali del processo di due donne valdesi (non «sorores» ma semplici «credentes»): Agnese Francou, anziana nutrice di Raimondo della Costa (Côte de St. André, Delfinato) e di Huguette de la Côte, moglie di Giovanni di Vienne, tratti dal Registro dell'inquisitore di Pamiers Jacques Fournier (il futuro papa Benedetto XII) e già pubblicati in originale e tradotti in francese da J. Duvernoy (opera che l'A. conosce). Le due donne saranno bruciate ambedue sul rogo nel 1320-21 insieme a Raimondo e a Giovanni di Vienne. Dunque: niente di nuovo sotto il sole!

Purtroppo l'introduzione e i sei ampi capitoli introduttivi sono impostati secondo un metodo storico inaccettabile: ignorando completamente la distinzione tra i «valdismi» delle varie «regioni» (francese, italico-alpino e austro-tedesco) e le loro fondamentali differenze, mescola notizie e fatti presi a caso, di epoche e regioni diverse, creando una completa confusione.

Cita inoltre alcuni scritti di Grado Merlo (oltre a questi, della vasta bibliografia in italiano, conosce solo le opere di Gonnet e V. Vinay sulle *Confessioni*, pochi articoli di Gonnet e l'*Enchiridion* I ma non il II, un solo articolo di Cegna!), ma si ha l'impressione che, pur leggendoli in italiano, non li abbia capiti. Infatti, secondo l'A., Grado Merlo avrebbe dimostrato che nel movimento valdese «le donne non godevano di uguali diritti [nella predicazione rispetto ai maschi], neppure nei primi giorni» (pp. 35, 39, 45) e cita in nota il saggio di Merlo: *Sulle «misere donnicciole» che predicavano*[1], dove quella tesi non è affatto sostenuta. Molto discutibile poi il frequente accostamento tra l'«eresia» medievale del XII e XIII secolo con quella degli *shakers* (quaccheri) inglesi del XVII e XVIII secolo (pp. 30-34), un confronto inaccettabile data la distanza di tempo e luogo che separa i due movimenti.

[1] In *Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*, Torino, Claudiana, 1991, pp. 93-112.

In tutto il libro sono troppo numerose le affermazioni contestabili. Mi limito a citare alcuni esempi:

1) nel movimento valdese (l'A. è convinta che si facessero chiamare fin dall'inizio «Poveri di Lione»!) la distinzione tra "fratelli" e "sorelle" «sembra che si sia verificata a partire dalla seconda decade del XIII secolo» (p. 38), dimenticando Goffredo d'Auxerre (1187-88), il vescovo Ardizio di Piacenza (1198-99) ecc.

2) le predicatrici valdesi di Clermont Ferrand, di cui parla Goffredo d'Auxerre, avrebbero «molestato e insultato quel vescovo per cinque anni» (p. 38). Un vero primato! Goffredo dice soltanto che il fatto è avvenuto cinque anni prima di quando scrive.

3) «Valdo non fece alcun tentativo di educare le figlie nella sua via» e le relegò in un convento (p. 40). L'A. dimentica che si trattava di minorenni, forse tra i sette e i dieci anni.

4) Il fatto che nella *Professio* di Durando d'Osca riconciliatosi con il papa (1208) non si parli di donne «sembra suggerire che la predicazione femminile non colpisse le autorità ecclesiastiche come una questione centrale e che tale predicazione fosse meno diffusa di quanto facciano pensare gli scritti polemici» (p. 41). Nella mente dell'A. non si affaccia neppure il pensiero che non se ne parli perché il gruppo di amici di Durando (che diventeranno «Poveri cattolici») era formato inizialmente solo da uomini!

5) «Le donne valdesi non erano autorizzate ad amministrare il sacramento dell'eucaristia» (pp. 53-55). Per sostenere questa tesi si fonda solo sul *Rescriptum* di Bergamo del 1218-20 e ovviamente sulla testimonianza (in realtà inattendibile) di Raimondo della Costa (1320), ignorando tutte le altre testimonianze chiaramente contrarie alla sua tesi (Stefano di Borbone, Rainerio Sacconi, Anonimo di Passau, Pseudo-Davide d'Augusta, *Errores Pauperum*, Bernardo Gui e Nicola Eymeric, dal 1250 al 1376): tutti confermano che le donne valdesi erano ammesse a «conficere corpus Christi». Invece, anche quando Stefano di Borbone afferma di aver visto una donna che celebrava la Cena all'aperto su una cassa adattata ad altare, l'A. sostiene che «ovviamente questa non era una consuetudine accettata» (p. 55).

6) «Le "sorelle", come regola, non predicavano in occasioni formali o solenni e, di solito, non esponevano le Scritture» (p. 58). Esattamente l'opposto di quel che risulta chiaramente dal *Registro delle penitenze* dell'inquisitore Pietro Sellani nel Quercy (1241-42); vedi il mio libro *Valdo di Lione e i «poveri nello spirito»*[2].

7) Il "barba" G. Morel definisce le "sorelle" «mulierculae», «un diminutivo ironico e umiliante che deriva da II Timoteo 3,6, tradotto dalla *Versione di re Gia-*

[2] C. PAPINI, *Valdo di Lione e i «poveri nello spirito». Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)*, Torino, Claudiana, 2001 (2002²), pp. 306 sgg.

como (la "Authorised Version") silly women» (p. 60), cioè donne sciocche! In realtà voleva dire semplicemente «donne», come dimostra la versione in valdese.

8) Nel XV secolo i «Poveri di Lione» «aboliranno l'istituzione di diacono, presbitero e *majoralis* e tutti i "fratelli" divennero anziani (*barbes* nelle lingue romanze e *meister* nelle terre di lingua tedesca)» (p. 60). Nella mente dell'A. neppure albeggia l'idea che il triplice ordine suddetto fosse una peculiarità del solo valdismo francese nel Trecento e che non si riscontrò mai nelle altre "regioni".

9) Basandosi solo sull'interpretazione letterale della famosa frase di Walter Map («nudi nudum Christum sequi», che è un noto adagio risalente a Girolamo), l'A. sostiene che «forse all'inizio [i valdesi] andarono a piedi nudi per esprimere la loro rinuncia ad ogni proprietà e la loro sequela di Cristo e degli apostoli. In seguito i "fratelli" rinunciarono alle scarpe seguendo il comandamento di Gesù ai suoi discepoli (Mc. 6,9; Lc. 10,4) e indossarono i sandali... Infine indossarono scarpe in cui tagliarono la parte superiore e vi applicarono un segno distintivo in forma di scudo...» (p. 73). Non spiega perché avrebbero dovuto rovinare delle scarpe chiuse per farne dei sandali.

10) L'A. sembra stupirsi che Huguette de la Côte (valdese francese) non parli mai della credenza secondo la quale «una volta ogni sette anni i "fratres" ascendevano al cielo per ascoltare la parola di Dio e rinnovavano la loro conoscenza prima di ritornare sulla terra» (p. 87), una credenza tipica del valdismo di lingua tedesca. Evidentemente l'A. ignora ogni differenza tra i vari «valdismi»!

11) Le donne valdesi «furono private del culto della Santa Vergine e degli altri Santi, maschi e femmine, come pure delle occasioni di attività socio-religiosa nella comunità [!] I Poveri di Lione consideravano la Santa Maria la madre di Dio [quando, dove?] ma non credevano al suo potere di mediatrice tra il fedele e suo Figlio; riducevano il suo culto [*sic*!] e rifiutavano la sua raffigurazione artistica in quadri e statue e perfino la preghiera *Salve Regina*. Ciò significa che le donne povere di Lione erano private del nucleo centrale della vita religiosa delle donne cattoliche: un elemento femminile e un simbolo, un oggetto di identificazione che rispondeva ad un bisogno emozionale profondo, un'espressione di un ideale femminile trascendente e un ritorno alla madre, come pure un rifugio da una divinità e da un sacerdozio maschili» (p. 94). Anche la Riforma del XVI secolo ha commesso questo grave peccato originale. Infatti, Martin Lutero, «non solo tendeva a deprezzare il ruolo della Vergine Maria, ma anche a sminuire la femminilità di Gesù, le sue qualità materne e a sottolineare invece la sua immagine maschile» (p. 96). Naturalmente nelle note cita la più accesa bibliografia del campo femminista cui evidentemente l'A. appartiene. Probabilmente proprio la sua formazione ebraica la induce a

idealizzare l'aspetto "femminile" del cattolicesimo che esalta la Vergine ma discrimina tutte le donne tenendole ben lontane e separate dal "sacro".

12) Giustifica persino il rito cattolico medievale della purificazione della partoriente fino a 40 giorni dopo il parto (che i valdesi contestavano) sostenendo che «era anche un'espressione della loro femminilità condivisa e del loro potere temporaneo» (*sic*!) (p. 98).

Un libro chiaramente "femminista", dunque, di scarso valore storico, che tuttavia intende dimostrare ad ogni costo (anche alterando i dati storici) che i valdesi medievali erano ben lontani dalla parità fra uomo e donna nei vari aspetti della vita cultuale. Una tesi formulata e sostenuta ad oltranza senza sfumature e, come tale, inaccettabile. L'A. è inoltre sfortunata nel riportare i nomi, in particolare quelli riguardanti l'Italia[3].

CARLO PAPINI

ELENA BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino (Saggi, 525), 2000, pp. 590.

Oggetto d'indagine di questa ampia ricerca di Elena Brambilla, con l'ausilio di una notevole documentazione, è il funzionamento della giustizia spirituale in età moderna, ovvero la giustizia ecclesiastica esercitata sui laici. Distinta sia dalle cause in materia di benefici (di tipo feudale), sia dalla giustizia criminale sul clero, il campo di indagine si restringe dunque alle materie di religione.

Non si tratta qui di questioni dogmatiche o teologiche (che è materia di storia delle idee, non di storia della giustizia e delle istituzioni), bensì della competenza dei vescovi come magistrati ordinari ai quali è affidato, oltre all'esercizio di polizia dei costumi (matrimoni, legittimità, testamenti, giuramenti) e alla disciplina dei reati morali e sessuali, anche, sulla base delle competenze riconosciute dal codice Giustinianeo, il giudizio sui reati connessi agli obblighi di culto e alla dottrina della fede, cioè i reati d'opinione.

[3] Così, ad esempio, Paesana (Valle del Po) diventa «Pesana» (p. 48), il «barba» P. Masson diventa «Mason» (p. 52), il Luberon (Provenza) diventa «Louveron» (p. 83), Varagine (Varazze) diventa «Voragine» (p. 99), A. De Stefano diventa «De Stephano» (pp. 158-59) ecc.

Il carattere obbligatorio del battesimo e il suo valore legale in ambito civile e religioso erano i fondamenti della giurisdizione dei vescovi; di qui la competenza giudiziaria dei loro tribunali su tutti i fedeli della diocesi, su base territoriale e obbligatoria, riconosciuta per legge da tutti gli stati, dato che secondo il diritto comune «non si poteva essere cittadini se non si era cristiani».

Esercitato dalla gerarchia del clero secolare dei vescovi e dei parroci, l'ufficio di giustizia spirituale si basava essenzialmente sui sacramenti del battesimo e dell'ordinazione (rito di separazione di stato del clero dai laici), per cui la chiesa corrispondeva al governo sulla comunità dei cristiani cattolici battezzati. In materia di giustizia, la differenza tra chiese protestanti e chiesa cattolica nella prima età moderna risiedeva nel fatto che papa e vescovi negavano alle autorità secolari ogni potere legislativo in materia di scelte e obblighi confessionali e quindi anche di diritti civili. È dunque impossibile non riconoscere, in questa autorità di imporre per legge come obbligatorio un culto e una fede, un potere di natura costituzionale parte integrante della sovranità politica (che invece la chiesa rivendicava come elemento basilare del suo potere spirituale).

Data l'autorità di governo riconosciuta ai vescovi, il processo episcopale in materia di inquisizione religiosa fondato sulla chiamata in giudizio, pena la scomunica individuale, non è tuttavia solo un'ammonizione che minaccia un castigo divino, bensì conteneva una pena di sospensione dei diritti civili e giuridici. Ai vescovi era riservato l'esercizio della giustizia spirituale su una serie di casi assai vasta che arrivava a comprendere quei delitti che, come eresia e sacrilegio, clericidio e simonia, erano inclusi nel concetto di «lesa maestà».

Il potere dei vescovi come magistrati era stato in ascesa durante tutto il periodo post-carolingio, ed era culminato, dopo il Mille, nella loro competenza a perseguitare l'eresia. Infatti, dalla legislazione imperiale del IV secolo derivava loro anche la delega di poteri di giustizia penale capitale per la difesa della fede: in essa erano poste le basi dell'inquisizione episcopale.

La storia dell'esercizio della giustizia spirituale in Europa fra medioevo ed età moderna va però letta anche come un lungo conflitto di competenze fra clero regolare e clero secolare in tema di confessione e assoluzione.

In seguito alla riforma gregoriana, l'autorità sul doppio sistema di penitenza unica – solenne e non ripetibile per i pentiti, e di morte per gli ostinati e relapsi – dalla fine del XII secolo in Italia e nella Francia meridionale fu rivendicata dal papa, in quanto sovrano imperiale, e delegata non ai vescovi ma agli ordini mendicanti per reprimere le nuove eresie di catari, patarini, valdesi. Le leggi papali contro l'eresia furono incorporate direttamente negli statuti cittadini. Il legame storico degli ordini mendicanti con il papato si esplicitava infatti in una loro esenzione

dall'obbedienza ai vescovi e poneva le basi per la loro trasformazione, come predicatori e inquisitori, nello strumento della prima riconquista cattolica contro l'eresia.

Più tardi, restituendo ai vescovi il controllo della repressione dell'eresia dopo la crociata contro gli albigesi, la legislazione del sinodo di Tolosa del 1229 applicava i decreti del concilio Laterano IV introducendo per la prima volta un sistema capillare di controllo dell'ortodossia, in cui assumeva un ruolo rilevante, insieme all'obbligo di confessione, la schedatura degli inconfessi e sospesi dalla comunione pasquale.

Nel corso del Quattrocento, come reazione all'abuso delle indulgenze, si diffuse una reazione rigorista che, soprattutto nell'area toscana e padana, vide alleati vescovi e frati osservanti in un sistema che si sviluppò anche grazie alla fioritura di una manualistica che prese avvio dagli scritti del domenicano Antonino vescovo di Firenze. Ne conseguiva una progressiva esclusione dei parroci dall'assolvere, nelle confessioni, dai peccati occulti, riservati al vicario vescovile e ai predicatori-confessori regolari espressamente autorizzati. Il vescovo acquisiva in tal modo un nuovo temibile strumento di controllo, che non si limitava agli atti e ai comportamenti manifesti, ma penetrava nelle coscienze, per agire contro peccati che non sarebbero emersi nel foro giudiziario e che venivano a collocarsi un una zona d'ombra che i canonisti cominciavano a chiamare «foro della coscienza».

Al centro del processo per inquisizione vi era la confessione giudiziaria, «ma di fronte ad essa il giudice teologico non è comparabile al giudice penale». Mentre «nel processo penale la confessione è prova per la condanna, e chi non confessa ha la possibilità di essere dichiarato innocente, nel tribunale d'opinione vale il principio opposto, perché la confessione non è prova ma abiura, atto di ritrattazione e di propaganda ideologica. Qui pertanto chi confessa-abiura è *perdonato* – non assolto – e chi *non* confessa è condannato come ribelle e ostinato. Nell'inquisizione religiosa il rifiuto di confessare è motivo di condanna, e la confessione, in quanto contiene l'abiura, motivo – per una sola volta – di perdono. Come risultato di questa logica nell'inquisizione religiosa, cioè ideologica, quasi nessuno ha la possibilità di venire assolto come innocente» (p. 109).

Il processo inquisitoriale in materia di religione era infatti articolato in due fasi: il «tempo di grazia», fase preliminare durante la quale i frati agivano come confessori e assolutori in un foro segreto, extra o pre-giudiziale; e il «tempo di giustizia», in cui essi operavano come giudici penali nel processo inquisitorio. Il ruolo fondamentale per il funzionamento perverso del meccanismo è costituito dall'abiura/delazione segreta, ottenuta già durante il «tempo di grazia», che costituiva, fin dall'origine dell'inquisizione mendicante, una contaminazione tra confessione sacramentale e giudiziaria: «confonderle significa perdere di vista il tratto es-

senziale che le distingue e le rende per definizione non comparabili, il fatto che una persegue *reati* e l'altra *opinioni*» (*ibid.*). «Chi non confessa nel tempo di grazia, ma viene nell'una o nell'altra forma denunciato, è automaticamente sospetto come ostinato, ed è quindi esposto, nel tempo di giustizia, ai diversi gradi d'interrogatorio e tortura per ottenere la confessione e la denuncia dei complici. Se cede e abiura, subirà la grazia della pena del rogo, ma non dell'apparato di penitenze in cui il giudice ha il potere di commutarla a suo arbitrio» (p. 110), dalla penitenza pubblica all'«habitello» infamante, al carcere, alla galera perpetua.

Il ritorno alla chiesa territoriale nella prima metà del Cinquecento ristabiliva la centralità del clero secolare e della parrocchia, l'obbligo della confessione pasquale al parroco. Inoltre, per rendere più efficace la svolta a favore del ruolo dei vescovi, un editto di Giulio III del 1551 escludeva i giudici penali laici dai processi per eresia. In questo ambito, nel 1542, a fronte della necessità non solo di arginare l'eresia ma anche di disporre di uno strumento alternativo all'anatema papale e alla crociata, diretta contro magistrati e principi, eretici e ribelli, nacque il Sant'Uffizio.

Il sistema dei casi riservati vescovili, adattato e ampliato oltre che alla polizia dei reati sessuali e morali anche all'eresia, diede luogo all'uso della confessione sacramentale per ottenere denunce e autodenunce nei delitti di fede. L'uso della confessione obbligatoria come arma coatta a scopo di delazione affiancata alle norme tridentine degli anni cinquanta-sessanta che consentirono ai vescovi sia di commutare le penitenze pubbliche in segrete, sia di assolvere anche gli eretici «in foro conscientiae», e allo zelo dei vescovi nella schedatura capillare di inconfessi e incomunicanti, possono considerarsi alla base del «plurisecolare infossamento carsico della circolazione delle idee in Italia» (secondo una felice formula di Adriano Prosperi). Nella seconda metà del secolo i metodi dell'inquisizione religiosa erano ormai trasferiti alle circoscrizioni territoriali, diocesi e parrocchie, a cui tutti erano obbligati ad appartenere; con l'applicazione delle leggi tridentine i vescovi finirono per ottenere gli stessi poteri dei magistrati laici.

A confronto con il sistema dell'inquisizione italiana viene qui esaminato il caso francese, dove negli anni quaranta del Cinquecento entrarono in concorrenza l'inquisizione penale regia e quella religiosa episcopale, con la vittoria dei tribunali regi e la laicizzazione dei processi.

«Il carattere centrale della giustizia religiosa – scriveva nel 1998 Elena Brambilla in una recensione/discussione del libro di Prosperi, *Tribunali della coscienza* – sta proprio nella cosiddetta "grazia" o "perdono", che fonda la *coazione all'abiura* [...]. Non è la "durezza", ma proprio la "misericordia" dei giudici religiosi a rendere inaccettabile ogni confronto con la giustizia penale [...]. L'accanimento della giustizia religiosa, o ideologica, non è indirizzato a punire ma a *costringere* a rinne-

gare le proprie idee e tradire la propria coscienza» (*Il «foro della coscienza». La confessione come strumento di delazione*, «Società e storia», n. 81, 1998, p. 608). Considerare la confessione come soluzione liberatoria significa quindi non tenere conto che si tratta non di giustizia penale ma d'opinione: «la scelta della "misericordia" può certo salvare dalla tortura e dal rogo, ma al prezzo di tradire le proprie convinzioni e rinnegare i compagni di fede. Il giudizio di valore su questo tipo di misericordia non può che dipendere allora dalla coscienza individuale, e certo Lutero avrebbe causato meno guai, se avesse considerato l'abiura una "soluzione liberatoria"» (*ibid.*).

MARCO FRATINI

PIER GIORGIO LONGO, *«Un antemurale contra questi confini»: duca e città alle origini dei Gesuiti a Torino*, in *I Santi Martiri: una chiesa nella storia di Torino*, a cura di BRUNO SIGNORELLI, Torino, Compagnia di San Paolo, 2000, pp. 39-69.

Pier Giorgio Longo, uno dei maggiori conoscitori delle istituzioni ecclesiastiche e della vita religiosa del Piemonte nella prima età moderna, torna ad occuparsi di Torino. Alla capitale subalpina l'Autore aveva già rivolto le sue attenzioni nella *Storia di Torino* di Einaudi, in cui, analizzando gli episcopati degli arcivescovi Seyssel, Della Rovere e Broglia, aveva sapientemente ripercorso le vicende della Chiesa torinese fra Cinquecento e Seicento. È in quel secolo che nella città ormai divenuta vero baricentro politico-istituzionale dei domini sabaudi nascono e si sviluppano gli spazi sacri più rappresentativi di Torino, dalla Consolata al Monte dei Cappuccini, da San Lorenzo ai Santi Martiri. Quest'ultima chiesa, realizzata fra gli anni Settanta e Ottanta del Cinquecento e affidata da Emanuele Filiberto ai padri della Compagnia di Gesù, rappresenta per Longo (in sintonia con gli altri autori del volume curato da Bruno Signorelli) un osservatorio privilegiato per valutare il ruolo dei gesuiti in una città che, nella trasformazione in capitale amministrativa del ducato e in sede stabile della corte, conosce una progressiva perdita della sua antica identità civica.

In questo quadro di sempre più marcato protagonismo della sovranità ducale, anche una tradizionale competenza delle istituzioni municipali (ossia la repressione della dissidenza religiosa), viene gradualmente avocata al potere sabaudo che, a sua volta, la trasmette agli ordini religiosi con cui mantiene più stretti legami. È il caso,

in primo luogo, della Compagnia di Gesù, i cui membri sono chiamati dal duca a gestire l'«antemurale» contro gli eretici innalzato dalle autorità civiche in una realtà dove, specie sotto l'occupazione francese, la presenza riformata aveva conosciuto una discreta diffusione.

L'intimo rapporto venutosi ad instaurare fra la Compagnia e la corte appare a Longo la chiave di volta per interpretare un'esperienza di predicazione e apostolato che, sin dai tempi di Antonio Possevino, faceva apparire il Piemonte (tanto nei centri urbani quanto nelle valli alpine dove si andavano aprendo missioni e collegi) un luogo ideale per l'esercizio delle attività antiereticali. Attività che, a Torino, avevano incontrato l'interesse delle *élites* urbane, impegnate in confraternite e in sodalizi come la Compagnia di San Paolo, che nella chiesa dei Santi Martiri e nei padri gesuiti avevano trovato un punto di riferimento materiale e spirituale.

Il nesso fra i vertici cittadini e i gesuiti, rafforzato dalla condivisione di spazi sacri e di luoghi pii, finisce per agevolare quel processo di assimilazione delle classi dirigenti torinesi all'interno della corte sabauda, che rappresenta uno dei punti decisivi della politica accentratrice dei duchi. Per Longo se ne ha una prova evidente nel cerimoniale delle solennità religiose di cui la chiesa dei Santi Martiri è scenario prediletto, come le traslazioni delle reliquie dei titolari Avventore, Ottavio e Solutore (avvenute nel 1575 e nel 1584), o la grande processione svoltasi per l'arrivo a Torino delle spoglie di San Maurizio nel 1591, o ancora, nel 1599, nelle celebrazioni volute da Carlo Emanuele per scongiurare alla città il flagello della peste. Alla base della centralità dei Santi Martiri nel cerimoniale religioso della corte sta l'assorbimento del loro culto all'interno dell'orizzonte devozionale sabaudo: da patroni di Torino, i santi Tebei compagni di Maurizio diventano infatti i riferimenti cultuali dell'intero ducato. A garanzia di questa trasformazione di identità stanno proprio i gesuiti, a cui i Savoia avevano assegnato la conduzione della nuova chiesa e – non senza le resistenze delle autorità cittadine – la custodia delle reliquie dei Martiri. Nella dialettica che contrappone Torino alla corte ducale e, più in generale nell'intero ducato, la tradizione delle autonomie locali alle nuove esigenze del centralismo statale, i gesuiti assumono dunque un ruolo di raccordo e interazione fra soggetti politico-istituzionali diversi.

Ciò non deve stupire, se si pensa che con Emanuele Filiberto e con Carlo Emanuele i padri della Compagnia erano diventati seguiti consiglieri, ricercati precettori, fidati scrittori al servizio della corte. È il caso, fra i tanti, di Guglielmo Baldessano, erudito cultore di storiografia ecclesiastica che nelle sue numerose opere redatte «secondo le coordinate della pietà e del disciplinamento della Controriforma», descrivendo un Piemonte animato dalla lotta fra il bene e il male, fra l'ortodossia cattolica preservata dalla dinastia sabauda e l'eresia protestante propa-

gandata da ugonotti e luterani, faceva emergere i gesuiti «come maestri di vita cristiana, difensori e apologeti della fede, promotori dell'insegnamento», e ancora come «taumaturghi e protettori in ogni occasione, anche nelle difficoltà quotidiane della vita».

Con le sue chiese e missioni, confraternite e collegi, e tutti quei luoghi «specializzati» nella conversione degli eretici nelle città come nelle «Indie interne», la Compagnia di Gesù rappresenta per Longo non solo un'efficace barriera contro il dilagare del dissenso religioso, ma anche – ed è forse questo l'elemento più stimolante della ricerca di Longo – un prezioso strumento nelle mani del duca per consolidare la sua autorità e il suo prestigio tanto nella capitale quanto nelle più lontane periferie dello stato sabaudo.

PAOLO COZZO

ADRIANO PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi («Piccola Biblioteca Einaudi, nuova serie, 117»), 2001, pp. 203.

Molto si discute, da mesi, intorno all'origine ebraico-cristiana che è alla base dell'identità europea e sull'opportunità e gli eventuali modi di renderla evidente fin dalla carta costituzionale. Tappa obbligata per una piena comprensione di questa origine – al di là di una discussione spesso viziata da opportunità politiche contingenti, troppo contingenti – rimane naturalmente la comprensione della portata di un evento centrale quale il concilio di Trento. Un'utilissima e pratica guida per un viaggio di ritorno a Trento ci fornisce Adriano Prosperi con questa sua «introduzione storica». Si tratta per l'appunto di un'introduzione, non di una compiuta minuziosa storia delle vicende del concilio (per questa il riferimento d'obbligo è ancora al classico studio di Jedin, del quale si riconosce tuttavia la natura ancora in parte controversistica, in quanto «risposta cattolica di ampio respiro all'immagine del concilio stesso fissata nella grande opera di fra Paolo Sarpi che Pietro Sforza Pallavicino non era riuscito a creare»). Non è nemmeno, però, un compendio di eventi e di rinvii a studi più approfonditi per i dettagli – naturalmente c'è anche questo, e uno studente che voglia avere i dati fondamentali e buone indicazioni bibliografiche non resterà certo deluso dalla lettura – ma è in primo luogo una guida per viaggi, sia pure nella storia, nell'origine della nostra società. Il fascino del libro risiede proprio nell'indicazione di strade maestre e piste marginali, nella pittura di affreschi inter-

pretativi, nell'accenno a possibili avventure personali, nello squadernamento più ampio possibile, in un numero ristretto di pagine, del ventaglio di un mondo. Dell'evento-Concilio si sottolineano le debolezze, si ricordano le dimensioni ridotte, che la grande rilevanza delle conseguenze ci fa sempre dimenticare (l'apertura fu con non più di 4 cardinali, 4 arcivescovi e 21 vescovi, e quasi soltanto italiani), ma il centro dell'interesse è puntato più avanti, sulle conseguenze. Questa «introduzione» è insomma un magistrale esempio di riflessione sulla cultura, un modello esemplare per «studi culturali» che non intendano sacrificare neanche una briciola della serietà fattuale e documentaria degli studi storici in senso stretto alle sirene di un incrocio di discipline inteso nel senso più superficiale.

Infatti Prosperi non manca di dare il giusto rilievo ai contrasti politici europei che condizionarono pesantemente l'evoluzione del concilio, oppure alle strutture istituzionali, altrettanto influenti, della Chiesa romana; presenta con precisione i risultati della ricerca sulla lunga e contrastata storia del concilio-prima-del-concilio, oppure sulle questioni teologiche dibattute nel coro della cattedrale di Trento; tuttavia l'interesse principale risiede nella seconda parte del volume, in capitoli che intrigano fin dai titoli: *L'interpretazione del concilio*, *L'attuazione dei decreti di riforma*, *I sacramenti tridentini e i rituali sociali*, *La storia che non passò da Trento*.

Qui infatti troviamo la già richiamata attenzione per le conseguenze, quell'interesse per le trasformazioni della società e delle sue strutture che già dominava i libri maggiori di Prosperi, in particolare quello su inquisizione e confessione, *Tribunali della coscienza* (Einaudi, Torino 1996). Da questi capitoli emergono con chiarezza gli effetti di lunga durata, visti nella loro complessità. Ad esempio la sconfitta delle tendenze conciliariste e l'accentramento a Roma del potere di interpretare i decreti tridentini appare una cospicua arma a favore di un papato sempre più monarchico, ma lo costringe anche a diventare l'unica forza interessata a realizzare le indicazioni del concilio, e pertanto anche nei paesi rimasti fedeli a Roma l'accettazione dei decreti fu molto contrastata (solo gli stati italiani, la Spagna e il Portogallo li recepirono con prontezza). Ma soprattutto emerge quanto decisioni a prima vista marginali, come la riduzione del numero dei padrini e in genere la regolamentazione del matrimonio, significassero trasformazioni fondamentali nella vita quotidiana di milioni di persone.

Le buone introduzioni storiche, come le buone guide per viaggi, si misurano anche dall'onesta indicazione di piste per ulteriori esplorazioni nel continente. Certo una bibliografia efficace ma gestibile è il primo *dépliant* offerto alla curiosità non ancora soddisfatta, ma più prezioso ancora è richiamare l'attenzione su aree non ancora sufficientemente battute. In questo caso si invita ad approfondire le vicende della storia dei nomi (a grosse linee: santi per i cattolici e personaggi dell'Antico

Testamento per i protestanti), l'attività dei tribunali diocesani in materia matrimoniale («la documentazione che hanno lasciato è così vasta che scoraggia qualsiasi ricercatore»), ma soprattutto si richiede un approfondimento sulla storia delle tradizioni combattute e cancellate, degli eretici, dei perseguitati e delle vittime. Una storia che – come opportunamente augura Prosperi – non dovrà essere parcellizzata ed appaltata agli eredi istituzionali di ogni parte di identità, ma davvero comune (e in comune studiata e discussa). Illuminanti in questo senso le parole che Prosperi dedica qui alle comunità ebraiche, che sono da estendere in tutta la loro portata anche ad altri ambiti: «dobbiamo ancora raccontare… ».

DAVIDE DALMAS

«Letteratura e Protestantesimo», *Sichem. Percorsi di teologia riformata*, IV, 2000 [2001], fasc. 3-4, pp.101.

«Le pagine di questo numero di *Sichem* dedicate alla letteratura e al protestantesimo siano per i lettori un'occasione di riflessione; di come autori e situazioni diverse, partendo in qualche modo da un'esperienza di fede, siano approdati a temi e meditazioni letterarie, di come dalla Bibbia siano andati alla letteratura e da questa siano ritornati alla Bibbia» (p. 98), quest'affermazione tratta dalla postfazione *Intrecci europei*, firmata da Italo Pons, esprime egregiamente gli intenti della Redazione della rivista *Sichem* e del curatore del fascicolo Antonio Di Grado, professore di storia della critica letteraria all'Università di Catania. È indubbiamente un progetto ambizioso e probabilmente unico in Italia, quello di esplorare i sentieri tracciati da Pons. I cinque contributi che compongono questo numero della rivista tracciano quindi un singolare percorso di ricerca. Possono essere considerati introduttivi all'argomento gli studi di Giorgio Bouchard, *Puritanesimo e letteratura* (pp. 5-19), e di Philippe Vassaux, *Il protestantesimo nella letteratura contemporanea* (pp. 21-37). Il primo contributo ripercorre in maniera piuttosto sistematica la letteratura dei paesi di lingua inglese, dedicando una particolare attenzione al Seicento inglese, mentre il secondo si concentra soprattutto sul Novecento francese. Entrambi gli articoli sono sicuramente degli ottimi tentativi di sintesi, indispensabili al lettore meno esperto in materia. Nel fascicolo si avverte tuttavia l'assenza della letteratura in lingua tedesca nonché delle culture letterarie scandinave.

Il breve saggio di Eugenio Stretti, *Osip Mandel'stam: poesia umile e funzione sociale della poesia* (pp. 39-44), riapre invece il doloroso capitolo delle persecuzio-

ni nei confronti degli intellettuali russi poste in atto dal regime di Stalin. È particolarmente interessante la biografia di Mandel'stam presentata sinteticamente da Stretti. La scelta consapevole della fede evangelica, compiuta dal giovane ebreo di Varsavia in una chiesa metodista a San Pietroburgo, assume in questa ricostruzione biografica un posto di straordinaria importanza.

Davide Dalmas, nel suo voluminoso e documentato saggio *«E sulla terra faremo libertà...»* Giorni di sempre *di Franco Fortini e Vittorio Pons* (pp. 45-75), ricostruisce magistralmente il quadro di un dramma inedito in quattro atti, scritto da Fortini tra il 1943 e il 1944 in collaborazione con Vittorio Pons. Il testo di questa rappresentazione teatrale è stato ritrovato di recente nell'archivio della chiesa valdese di Zurigo. Il saggio di Dalmas non solo ripercorre le vicende di questo scritto e dei suoi autori, ma è anche un importante contributo alla storia della resistenza antifascista italiana in esilio. C'è da augurarsi che anche l'intero dattiloscritto di *Giorni di sempre* possa essere tempestivamente pubblicato in un'adeguata edizione critica.

Antonio Di Grado, curatore del fascicolo e uno dei più illustri studiosi di Leonardo Sciascia, indica invece un originale percorso di ricerca espresso nel titolo del suo scritto *Sciascia e le fedi (ovvero: un sogno fatto in Sicilia)*. Il saggio (pp. 77-96) è caratterizzato da un'affascinante problematizzazione dell'opera di Sciascia. La forma plurale del sostantivo «fede» accenna allo spessore dell'aspetto metafisico degli scritti di Sciascia. Difficile se non addirittura impossibile identificare lo scrittore siciliano con l'una o l'altra fede religiosa, Di Grado, tuttavia, fa emergere una forte tensione interiore che ha sempre animato l'autore del capolavoro *Il cavaliere e la morte*.

All'eccellente livello dei contenuti non sempre corrisponde (purtroppo!) la forma editoriale. Sarebbe da migliorare la gestione delle note a pié di pagina nonché l'impaginazione stessa. Queste ultime affermazioni meritano però un chiarimento. La rivista è frutto di un'iniziativa privata nata «dal basso», in altre parole senza alcun appoggio istituzionale. Data la scarsezza dei mezzi a disposizione degli editori, il risultato finale è pressoché accettabile, anche se non può essere direttamente paragonato ad altre riviste del genere. In ogni caso le tematiche affrontate in questo fascicolo di *Sichem* meriterebbero una particolare attenzione. Sarebbe quindi più che auspicabile proseguire, magari in altre sedi, sulle piste di ricerca aperte da questa straordinaria proposta culturale.

PAWEL GAJEWSKI

Lorenzo Renaldi, Gaudenzio Binaschi, Santo Quadri. I vescovi di Pinerolo ai Concili Ecumenici Vaticano I e II. A cura di AURELIO BERNARDI E MARIO MARCHIANDO PACCHIOLA («Studi, ricerche, documenti sulla chiesa e sul cattolicesimo pinerolese. Quaderni curati dall'Archivio della Diocesi di Pinerolo», 8), Pinerolo 2000, pp. 112.

Pier Giorgio Debernardi, attuale vescovo di Pinerolo, firma l'introduzione all'ottavo Quaderno curato dall'Archivio diocesano pinerolese e nato come omaggio, in occasione del suo ottantesimo compleanno, all'Arcivescovo Emerito di Modena-Nonantola Santo Bartolomeo Quadri che, in qualità di Vescovo Ausiliare di Pinerolo, partecipò al Vaticano II. L'introduzione si snoda significativamente lungo due versanti intersecanti. Da una parte si svolge secondo una nitida gerarchia discendente: aperta facendo riferimento alla recente beatificazione dei due pontefici Mastai Ferretti e Roncalli e tentando un raffronto tra tali protagonisti di Vaticano I e II, essa passa poi a tratteggiare, pur con accenti diversi, i tre vescovi pinerolesi (Renaldi, Binaschi, Quadri) presenti agli ultimi due Concili; infine, pareneticamente quanto brevemente, conclude approdando al contributo delle singole Chiese locali, «ai cammini umili e semplici del popolo di Dio e dei loro pastori». Dall'altra parte, nella medesima introduzione, Debernardi delinea il criterio biografico e localistico assunto dall'agile volumetto e afferma il valore e la particolare utilità di tali scelte storiografiche.

Per il resto, il Quaderno si configura come una raccolta di scritti documentari e di cinque studi. Tra questi, i primi due (*Mons. Lorenzo Renaldi da Villanovetta al Concilio Vaticano I*, di Vittorio Morero e *Il Concilio Vaticano I nelle lettere pastorali di Mons. Renaldi*, di Franco Vittorio Betteto) tratteggiano la figura di Lorenzo Renaldi, vescovo di Pinerolo dal 1849, e che già «nel 1847 era stato tra i firmatari della petizione in favore della richiesta di emancipazione civile dei valdesi» (p. 10). Vittorio Morero, sacerdote e giornalista, direttore del settimanale «L'Eco del Chisone», ricostruisce in modo particolare l'apporto renaldiano al Congresso di Villanovetta del 1849 e ne delinea la partecipazione (travagliata, come intuibile soprattutto dagli scritti del vicario generale Jacopo Bernardi) al Vaticano I. Nel secondo studio l'insegnante di religione Franco Vittorio Betteto ripercorre i riverberi del Vaticano I nelle lettere pastorali dello stesso Lorenzo Renaldi.

Comune denominatore dei due successivi contributi è invece la finalità di individuare i modi con cui il vescovo di Pinerolo Gaudenzio Binaschi comunicò ai propri diocesani i *trend* del Vaticano II. *Il Concilio Vaticano II nelle lettere pastorali di Mons. Gaudenzio Binaschi*, ancora di Franco Vittorio Betteto, pone l'accento

in modo specifico su tre Lettere Pastorali (rispettivamente dell'11.2.1960, del 1.2.1963 e del 1.2.1964) indirizzate alla Diocesi pinerolese in occasione della Quaresima. *Il Concilio nelle pagine della «Rivista diocesana Pinerolese», 1960-1965*, del sacerdote e docente di teologia Giorgio Grietti, focalizza poi articoli e interventi pubblicati sulla «Rivista diocesana». Entrambi gli studi convergono comunque nel rilevare che i messaggi di Gaudenzio Binaschi esprimono più preoccupazioni conservatrici che esigenze di cambiamento. Tema davvero emblematico risulta l'ecumenismo, cui la realtà pinerolese apparirebbe inevitabilmente sensibile. Lo sguardo del Vescovo di Pinerolo si rivolgeva sì soprattutto ai valdesi – «i più amati perché più vicini, almeno geograficamente» (p. 33) – ma secondo un'ottica chiusa entro i confini di un ecumenismo cattolico significativamente minore agli scorci del decreto conciliare *Unitatis Redintegratio* e ancora inteso nell'esclusiva prospettiva del «ritorno».

Infine, la restante – e più ampia – parte del Quaderno ricostruisce gli itinerari intellettuali e pastorali del bergamasco Santo Quadri, ausiliario e poi successore di Gaudenzio Binaschi. Oltre al saggio di Vittorio Morero, *La generazione giovane del Concilio Vaticano II: il Vescovo Santo Quadri*, questa sezione si segnala per il ricco interessante e utile materiale documentario, che giunge sino agli anni della prima ricezione e applicazione del Vaticano II: i discorsi che Quadri pronunciò in aula conciliare; i suoi interventi scritti al Concilio; i testi in occasione del Sinodo vescovile del 1971; il *Direttorio ecumenico della Diocesi di Pinerolo* del 1970; due interviste, rilasciate al settimanale diocesano, su Sinodo dei vescovi ed ecumenismo. Proprio in quest'ultima circostanza Quadri enunciò il celebre vessillo sloganistico e programmatico per applicare in ambito pinerolese, quasi pionieristicamente, le svolte e i dettati del Vaticano II: «La nostra diocesi deve essere la più ecumenica d'Italia».

Specie se disaminati attraverso il tema ecumenico, i diversi studi e scritti raccolti in questo *Quaderno*, arricchito per altro da un apparato iconografico fitto e diligentemente curato, convergono a confermare ancora una volta la specificità storico-territoriale pinerolese. Inoltre, in linea più generale, essi restano comunque particolarmente utili offrendo preziose zoomate per approfondire, articolare e sfumare decisivi momenti e snodi cruciali dei due ultimi Concili cattolici.

FRANCESCA TASCA

INCONTRI E CONVEGNI

1552-2002: 450 anni dalla Riforma in Val Bregaglia

Il giorno di Natale del 1552 il Comune di Soglio, in Val Bregaglia, decideva di accettare i princìpi della Riforma. Si concludeva così una vicenda unica nella storia della Riforma: una intera vallata di lingua italiana condivideva i princìpi e la predicazione della Riforma.

Come è noto, le idee della Riforma penetrarono in questa valle, a partire dal 1525, per la presenza di rifugiati italiani per motivi di fede. Fra i principali predicatori possiamo menzionare Bartolomeo Maturo, Agostino Mainardo e Pier Paolo Vergerio.

La parte alta della valle, da Castasegna al Passo del Maloja, faceva parte della Repubblica Retica (o "delle Tre Leghe"), mentre la parte bassa, fino a Chiavenna, faceva parte dal 1512 dei cosiddetti «territori soggetti» (Chiavenna, Valtellina e Bormio).

Per ricordare questo avvenimento, Lukas Vischer (professore emerito della cattedra di Storia dell'ecumenismo all'Università di Berna e per molti anni Segretario del dipartimento "Fede e Costituzione" del Consiglio Ecumenico delle Chiese) ha proposto alle Chiese riformate della Val Bregaglia e alla Società culturale di Bregaglia di organizzare alcune manifestazioni. In particolare una mostra articolata su alcuni siti e monumenti della Valle e conclusa a Castasegna con una esposizione di documenti e pannelli storici. Questa mostra è stata aperta dal 20 giugno alla fine di ottobre del 2002 e nel corso dell'estate hanno anche avuto luogo delle conferenze e dei concerti (soprattutto sulla musica dei Salmi della Riforma).

Il percorso della mostra si articolava su sette momenti della storia della Bregaglia riformata.

Partendo dalle rovine dell'antica chiesa di San Gaudenzio veniva proposto l'inizio della testimonianza cristiana nel IV secolo e l'introduzione definitiva della Riforma nell'alta Valle (1551). A Vicosoprano sono menzionati due momenti: la prima predicazione riformata fatta dal pastore Bartolomeo Maturo nell'antica chiesa di San Cassiano (dal 1526 al 1547) e il tempo della "caccia alle streghe" nel Pretorio di Vicosoprano (seconda metà del secolo XVII).

Si scendeva poi verso Stampa, dove veniva ricordata l'importante famiglia De Castelmur e l'emigrazione dei bregagliotti in tutta Europa (soprattutto come pasticcieri e caffettieri nei sec. XVII-XIX) e il pittore Augusto Giacometti (1877-1947) che reintrodusse l'uso delle vetrate dipinte con soggetti sacri anche negli edifici di culto riformati. Nella chiesa duecentesca di Bondo veniva ricordato un pastore pietista della metà del '700 che tanta parte ebbe nella rinascita spirituale della Bregaglia e del canto sacro: Gian Battista Frizzoni, engadinese. Sempre a Bondo si menziona il pastore e studioso e dantista Giovanni Andrea Scartazzini, nativo di Bondo e autore di uno dei più importanti commenti alla *Divina Commedia*. A Soglio, infine, veniva posto in evidenza il ruolo che questa comunità ebbe nell'adesione alla Riforma di tutti i comuni di Sottoporta, nella parte bassa della Valle.

A Castasegna la mostra proponeva, oltre ai pannelli illustrativi della storia della Riforma in Bregaglia, molti documenti originali e libri del '500 e '600 (Bibbie, Innari con i Salmi, libri di controversia cattolica, catechismi, ecc.).

A Chiavenna, la locale Società per gli studi storici ha inoltre organizzato, in una bellissima sala del Palazzo Salis, una interessante mostra di documenti dell'epoca (ubicazione delle chiese riformate, personalità di rilievo, una lista delle persone che, dopo il Capitolato di Milano del 1639, erano autorizzate a partecipare ai culti riformati che si tenevano a Chiavenna, ma in forma strettamente privata).

Queste manifestazioni hanno avuto un notevole successo di visitatori, sia di singole persone che di gruppi organizzati da chiese e associazioni protestanti, ma non solo.

Purtroppo è mancato quasi del tutto l'interesse da parte delle chiese evangeliche in Italia e degli ambienti specializzati nel campo degli studi sulla storia della Riforma italiana. Peccato, perché avrebbe potuto essere una buona occasione per rivedere certi luoghi comuni: per esempio, che la Riforma in Bregaglia è una propaggine della Riforma di Zurigo, o di Coira, cioè della Svizzera tedesca (e quindi non riguarda la Riforma italiana).

È ben vero che si sa perfettamente che i primi predicatori della Bregaglia e della Valtellina erano soprattutto ex-preti ed ex-frati (anche qualche ex-vescovo come Pier Paolo Vergerio ed ex-priore, come Pietro Martire Vermigli), che non si erano formati all'Università di Wittenberg, ma piuttosto nei circoli valdesiani, sul *Beneficio di Cristo*, sui *Loci communes* di Melantone. E la prima confessione di fede accettata in Bregaglia fu la *Confessio Mainardica*, di Agostino Mainardo, pastore di Chiavenna.

Se tutto questo è vero, allora la Riforma in Bregaglia rappresenta il solo esempio di realizzazione della Riforma italiana in un territorio omogeneo, passato alla Riforma nella sua totalità, e con una dimensione popolare, non elitaria.

Non solo. Ma la Bregaglia rappresenta la sola regione di lingua italiana in cui la Riforma (la Riforma italiana!) non sia stata estirpata dall'Inquisizione (dopo la cacciata dei Locarnesi e la distruzione di tutti i gruppi sparsi nei vari Stati italiani). E infine è la sola regione di lingua italiana (al di fuori delle Valli valdesi) in cui le chiese riformate rappresentano oggi ancora la maggioranza della popolazione (nelle altre tre valli di lingua italiana dei Grigioni le chiese riformate rappresentano solo una piccolissima minoranza).

Non so se siano stati studiati i rapporti fra valdesi e riformati retici in quegli anni, ma so che Agostino Mainardo era di Saluzzo e che aveva conosciuto i valdesi[1]. So che Scipione Lentulo, dopo aver lasciato la parrocchia di San Giovanni, fu per due anni pastore a Sondrio (1566-1568) e per nove anni pastore a Chiavenna (1568-1597).

Non sarebbe utile che qualche studioso dedicasse un po' di attenzione a questi fatti e, magari in occasione di un convegno della Società di studi valdesi, si facesse il punto della situazione delle ricerche sulla Riforma in Bregaglia (e Valtellina)?

GIANNI BOGO

[1] È stata formulata l'ipotesi che abbia partecipato all'Assemblea di Chanforan nel 1532.

Errata Corrige

Nell'articolo di Daniele Tron dal titolo *La definizione territoriale delle Valli valdesi dall'adesione alla Riforma alla Rivoluzione francese*, comparso sul «Bollettino», n. 189 (dicembre 2001), alla nota 35 di pagina 19 è citato il volume *Histoire Mémorable de la guerre faite par le Duc de Savoye, Emanuel Philebert, contre ses subjectz des Vallées*, edito dalla casa editrice Claudiana nel 1972 a cura di Enea Balmas e Vittorio Diena; nella nota è indicato soltanto il nome del primo curatore; specifichiamo che, invece, Balmas fu in quell'occasione autore dell'introduzione, mentre l'apparato critico e la traduzione spettano a Vittorio Diena.

Ci scusiamo per la svista con l'interessato e con i lettori.

LA REDAZIONE

VITA DELLA SOCIETÀ

XLII CONVEGNO DI STUDI SULLA RIFORMA

E I MOVIMENTI ERETICALI IN ITALIA

Minoranze e comportamenti. Atteggiamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna

Torre Pellice, 31 agosto – 1° settembre 2002

Torre Pellice, 31 agosto e 1° settembre: due giornate dedicate al XLII Convegno della Società di Studi Valdesi "*Minoranze e comportamenti. Atteggiamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna*". Rispetto alla tradizionale scansione temporale che alternava tematiche medievali, moderne e contemporanee, quest'anno è stato scelto un taglio trasversale comprendente due epoche, medievale e moderna, e aree geografiche diverse disseminate in Europa.

Uno sguardo su spazi politici, sociali, culturali ben determinati, osservati per capire i comportamenti delle minoranze, per cogliere eventuali analogie formali. Il programma presentava una trama stimolante e si può riconoscere che il convegno ha mantenuto l'alto profilo e l'ampio respiro promessi. È stato però sbilanciato da alcuni eccessi: le biografie, per esempio, concentrate nella terza sessione "Dissidenza e tolleranza" hanno sviluppato un percorso non sempre convergente sul tema centrale, mentre i testi analizzati nella seconda sessione e rapportati all'eterodossia, sono scivolati, in alcuni casi, su un piano eccessivamente filologico.

Il quadro che meglio si presta a un resoconto discorsivo è emerso nella prima sessione: "Teologia e comportamenti". Gli interventi hanno esposto e analizzato realtà che esemplificano effettivamente atteggiamenti culturali e comportamenti sociali adottati dalle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna e che possono così riassumersi: una minoranza consapevole che ha vissuto la propria

condizione con un sentimento di superiorità (i valdesi); una maggioranza diventata minoranza ma che ha continuato a ragionare in termini di maggioranza (i cattolici inglesi al tempo di Elisabetta I) e una minoranza che, obbligata all'esilio e insediata in terra straniera sulla base di privilegi, ha mantenuto la propria identità (i valdesi del Württemberg).

Gabriel Audisio ci ricorda che il sentimento di superiorità sviluppato dalle minoranze religiose per contrastare e compensare la loro situazione di debolezza ha toccato anche i valdesi del XV e XVI secolo. Almeno questa è la visione che propone la storiografia tradizionale, fortemente segnata dalle radici bibliche passate nel *milieu* cristiano. Basta leggere *Geremia*, capitoli 3 e 31, per avere conferma di un paradigma diventato mentalità: elezione, salute, piccolo mondo. Alla situazione minoritaria si accompagnava la convinzione di un'ingiusta persecuzione che per i valdesi diventava sempre più conferma di appartenenza al Regno che verrà. Non solo: la debolezza dei numeri si trasformava in forza ed era garante della verità ("Gesù non era solo?", rispondevano i *barba*). È però possibile che non fosse del tutto assente da questo compiacimento una sorta di ideale di conversione degli altri cristiani. Una rilettura delle fonti, per rispondere a questa domanda, è la proposta che Audisio ci lascia, congedandosi.

Con Claudia Di Filippo, la scena si sposta in Inghilterra dove, nel 1559, il parlamento elisabettiano cancella la riconciliazione compiuta al tempo di Maria la cattolica. La gerarchia ecclesiastica viene sostituita, molti preti mariani fuggono sul continente, altri vengono imprigionati, altri ancora entrano in clandestinità e, persa la loro parrocchia, vivono presso famiglie; in quelle nobili spesso diventano precettori. La vita religiosa dei laici, invece, si svolge su un doppio binario: costretti al conformismo e fisicamente alla presenza, mantengono altrove mente e cuore. L'irrigidimento sarà evidente dopo la bolla di scomunica del 1570. La persecuzione elisabettiana, rivolta soprattutto ai preti formati secondo le norme tridentine, e la pesante situazione dei cattolici in generale, porta all'idea di chiedere aiuto a un ordine religioso: i gesuiti arriveranno nell'80, con lo scopo di supportare il clero e di non tollerare la doppia partecipazione alla messa e al servizio anglicano. Diverso è l'atteggiamento nei confronti dei laici: la persecuzione è di tipo fiscale (l'esercito inglese che nel '77 combatte in Irlanda, è finanziato così). Sul continente, intanto, gli esuli cattolici inglesi si erano organizzati: il primo Seminario è fondato a Douai nel '68, mentre l'English College di Roma risale al 1579. Ma, nel bene e nel male, l'Inghilterra era abituata a rapporti di lealtà. Per questo i legami fuori del territorio nazionale facevano percepire i cattolici come nemici.

Albert De Lange ci porta invece in Germania, in quel Württemberg dove i valdesi esuli potevano esercitare liberamente il loro culto (calvinista riformato),

stabilire un'amministrazione locale autonoma secondo le loro usanze, ed erano anche liberi da obblighi feudali. Dell'identità mitica (la convinzione di discendenza dagli apostoli) che anche Arnaud aveva alimentato, si perdono le tracce dopo il 1739. Uno studente sassone, nel 1888 in vacanza nel Württemberg, grazie all'incontro con un arrotino ambulante sente parlare dell'esistenza di alcuni villaggi in cui si parlava il *welsh*. Osservando e interrogando i contadini scoprirà che i valdesi tedeschi non erano francesi ugonotti di origine, bensì una minoranza occitana, nata nell'alta Val Chisone o Delfinato. Questa identità occitana svolgerà un ruolo importante nell'autocomprensione dei valdesi tedeschi, fino alla loro completa "germanizzazione".

Un'altra suggestione (la prima seguendo l'ordine degli interventi) che può aprire campi di ricerca, ci arriva da Euan Cameron. Riguarda un campo nel quale i teologi, detentori dell'autorità religiosa, non riuscivano a imporre il loro modo di pensare. È il campo in cui s'incontrano il naturale e il soprannaturale. Una grande varietà di spiriti, non sempre malvagi, popolava la visione del mondo nell'Europa pre-riformata e anche dopo l'impatto della Riforma, la gente comune, laica e protestante, continuava a pensare in modo magico, più di quanto i loro pastori avrebbero voluto: divorziata dai rituali della chiesa, si sviluppava una cultura non cattolica, secolarmente magica. In questo campo non sempre è chiaro chi rappresenti la maggioranza e chi la minoranza. Ci sono evidenze, che sono un'altra cosa rispetto alle tracce. La possibilità che la mentalità dei valdesi prima della Riforma non si differenziasse molto da quella della gente comune per quanto riguarda la "religione popolare" merita, secondo Cameron, ulteriori indagini.

L'ultima declinazione del tema "Minoranze", volgeva al femminile. Ci soffermiano su una relazione in particolare, quella di Dinora Corsi, che ha rivolto un ampio sguardo sull'eresia catara, in un tempo e uno spazio ben definiti: Firenze 1244-45 e Orvieto 1268-69. Qui gli inquisitori (francescani per la Toscana e domenicani per l'Umbria) istruiscono situazioni processuali, che si concludono soprattutto in disposizioni di sentenze, seguendo le indicazioni di un manuale, una sorta di formulario, scritto tra gli anni '60-'70. Sono fonti che offrono scarne notizie: nome dell'imputata, dell'inquisitore, capi d'accusa. Però, integrate con altre, lasciano emergere un quadro sufficientemente chiaro: le donne che frequentano l'eresia sono molte, attive e autonome; la crescita della loro autorevolezza nel gruppo va di pari passo con la crescita della loro statura nell'ambito familiare; la propaganda è la via maestra per condurre all'eresia catara altre donne, ma anche il magistero delle parole rientrava nelle loro funzioni. I documenti processuali menzionano pene severe, mai roghi. Per tutti c'è la confisca dei beni: fino a un certo limite per gli uomini, completa per le donne ed estesa

anche alla dote. Restano in sospeso risposte difficili da trovare: perché la memoria, affidata alla mano nemica dei giudici, ci permette di conoscere il destino delle eretiche catare, ma non di sapere quale fu la nuova normalità, dopo il rientro nelle loro case.

Una considerazione, per concludere. I convegni della Società di Studi Valdesi rimangono un'innegabile sede di dialogo e, in un tempo di vacuità dilagante, è opportuna una dichiarazione di lealtà a questa formula. Sarebbe tuttavia auspicabile qualche attenzione in più all'interdisciplinarietà (che soprattutto per il tema di quest'anno avrebbe meglio raggiunto lo scopo di spiegare e non semplicemente constatare) e un rigore maggiore nel contenere i relatori ogni tanto pronti alla polemica e spesso insofferenti ai limiti di tempo previsti per gli interventi.

MARIA ROSA FABBRINI

Relazione del Seggio SSV sull'attività 2001-2002
all'Assemblea ordinaria del 24 agosto 2002

Attività ordinaria

Vita della Società

L'attività della Società tra il settembre scorso ed il corrente mese del 2002 si è svolta con regolarità. Il Seggio eletto dall'Assemblea ordinaria del 25 agosto 2001 (G. Ballesio – E. Bosio, cassiere – D. Dalmas – M. Fratini, segretario – C. Pasquet, vicepresidente – S. Peyronel – D. Tron, presidente) ha lavorato proficuamente e in armonia; alle sue 8 sedute ordinarie, sono stati invitati a partecipare con voce consultiva i Revisori dei conti Oriana Bert e Vittorio Diena.

Luisa Lausarot ha continuato ad assicurare 10 ore settimanali di una preziosissima opera di segreteria organizzativa e tenuta dei conti. Hanno fornito un'apprezzata collaborazione gli obiettori Stefano Dal Toso e, dal luglio di quest'anno, Paolo Davit. Come sempre, buona parte del lavoro per la Società è stato fornito a titolo volontario.

Soci e abbonamenti

Per quanto riguarda la struttura della nostra associazione, ad oggi la SSV conta 401 soci effettivi (di cui 64 iscritti a ruolo nella Tavola valdese), 4 soci onorari, 16 soci vitalizi: in totale 421 persone con un lieve ma incoraggiante incremento rispetto alla situazione del 2000 (in cui si registravano 406 soci). Il "Bollettino" della Società, oltre a tutti i soci, viene inviato a circa 150 abbonati (di cui 65 iscritti a ruolo nella Tavola valdese) la cura dei quali – dopo l'accordo editoriale stabilito con la Claudiana – spetta ora direttamente alla casa editrice. Il quadro della sua distribuzione è completato da 84 cambi con riviste storiche italiane e straniere (che vengono a incrementare il patrimonio della Biblioteca SSV) e 58 omaggi. La tiratura complessiva è quindi di circa 850 copie (comprensive di quelle date agli autori, ecc.). Di queste finiscono all'estero un'ottantina di esemplari.

"La beidana", anch'essa inviata a tutti i soci, annovera 140 abbonati, 38 cambi e 42 omaggi, con una tiratura di circa 1.000 copie, una parte delle quali distribuite nelle edicole della zona.

Centro culturale valdese

La collaborazione con il Centro culturale è stata regolare e proficua, in particolare per quanto riguarda la gestione della Biblioteca della SSV (cfr. *infra*). Non mi dilungo sulla relazione dell'attività annua del CCV in quanto verrà illustrata a grandi linee in questa assemblea da Claudio Pasquet, nostro membro presso il Consiglio direttivo del Centro e suo vicepresidente.

Va qui solamente segnalata la nuova edizione del Corso di aggiornamento didattico per insegnanti sulle minoranze linguistiche in Piemonte, svoltosi tra i mesi di febbraio e maggio, a cui la SSV ha fornito il suo apporto non solo in collaborazione con il CCV, ma anche con le associazioni occitaniste "La Valaddo" e "Soulestrelh". Il corso, dal titolo *Cultura, lingue romanze, tradizioni tra Piemonte, Delfinato e Provenza*, è stato condotto in due differenti sedi, Oulx e Cuneo, e ha affrontato temi di storia, letteratura, musica e – ovviamente – di linguistica. Il bilancio di tale iniziativa, al termine dei corsi, è stato positivo, con una buona partecipazione in entrambe le sedi, con una netta prevalenza di partecipanti ad Oulx. Una nuova situazione si è però venuta a creare con la recente emanazione del regolamento attuativo della legge n. 26 del dicembre 1999 sulla tutela delle minoranze linguistiche che prevede tra l'altro l'attivazione di corsi di aggiornamento organizzati e gestiti direttamente dalle scuole – cosa che è già avvenuta in diverse realtà della nostra area. D'intesa con le altre associazioni e la Regione, si è decisa una pausa di riflessione di un anno, per ripensare ed eventualmente riorganizzare in forme nuove il corso.

Meritano poi una menzione due progetti "Interreg III" volti a proporre itinerari tematici, "*Le strade dei valdesi*", in accordo con enti pubblici e associazioni private italiane e francesi. Il Centro culturale ha richiesto la consulenza scientifica della SSV per entrambi i progetti di valorizzazione degli itinerari storici, uno da attivare in occasione dei Giochi olimpici invernali del 2006 e relativo alle vicende dell'*"Esilio e Rimpatrio"*, l'altro – ad uno stadio più avanzato di definizione – su un ampio circuito Valli Valdesi-Luberon (nei due sensi di marcia, con possibilità di partenze da Torre Pellice o da Mérindol), sulle tracce degli antichi insediamenti valdesi tra medioevo e prima età moderna.

Patrimonio culturale

Biblioteca della Società

La Biblioteca ha continuato come negli scorsi anni ad essere affidata, per quanto riguarda la gestione del suo patrimonio librario, alla Fondazione Centro Culturale Valdese di Torre Pellice, sotto la responsabilità della bibliotecaria Mariella Tagliero. Ciò permette di assicurare favorevoli condizioni di consultazione, garantendo un'apertura al pubblico per 30 ore settimanali. Ricordiamo che per tale servizio la Società versa annualmente al CCV circa 8.260 euro, oltre a una quota di rimborso di spese di gestione.

La novità molto positiva da registrare quest'anno è l'avvio dell'impegnativo progetto di schedatura informatizzata su SBN di buona parte della nostra biblioteca, ora in avanzata fase di realizzazione, a cura del CCV. Tale schedatura consente la messa in rete della biblioteca nel Sistema Bibliotecario Nazionale italiano, con conseguente consultabilità del catalogo attraverso Internet (operativa fin d'ora), cosa che ne aumenta enormemente la visibilità.

Va ancora segnalata l'acquisizione, avvenuta nel corso di quest'anno sociale, del rilevante fondo librario del past. Jacques Vinçon, composto da oltre 200 volumi del XVIII e XIX secolo.

Archivio storico

La Società, grazie all'apporto di Gabriella Ballesio, ha continuato a garantire per 20 ore settimanali la cura e la messa a disposizione degli studiosi del proprio Archivio storico, in sinergia con l'utilizzazione degli Archivi della Tavola valdese che dal febbraio 1998 hanno trovato sistemazione nei locali ristrutturati dell'ex Convitto. Segnaliamo innanzitutto l'avvenuta dichiarazione da parte della sovrintendenza archivistica di "notevole interesse storico" per il nostro archivio.

Lo scorso anno il Seggio aveva sottoposto al Ministero per i Beni e le Attività Culturali un progetto, con relativa richiesta di finanziamento, finalizzato alla sua inventariazione informatizzata. L'archivio, infatti, ha conosciuto un primo riordino e schedatura nel 1984, ma ora – a fronte delle nuove acquisizioni avvenute negli ultimi quindici anni e dell'incremento della consultazione da parte degli studiosi – necessitava di una completa inventariazione su supporto informatico. Dato l'esito positivo che tale progetto ha avuto presso il Ministero, nel corso dell'anno si è

proceduto alla prima *tranche* del lavoro. Il programma scelto per la descrizione dei documenti è il software *Arianna 2.0*, prodotto dalla Cooperativa Hyperborea e dalla Scuola Normale Superiore di Pisa, programma con il quale sono in corso di inventariazione anche gli archivi storici delle Chiese Valdesi, Metodiste e Battiste, a cui i fondi della Società andranno collegati per la consultazione.

Il lavoro di inventariazione dell'archivio, la cui consistenza è di circa 2.000 unità archivistiche, comprende la schedatura, la descrizione dei singoli fondi con relative note storiche e bibliografia, con immissione finale dei dati su supporto informatico. Scopi dell'inventariazione sono: il controllo del materiale documentario sulla base del precedente inventario cartaceo; la schedatura e il riordino dei fondi acquisiti successivamente; la creazione di una banca dati informatizzata. Il Seggio ritiene che la presentazione dell'inventario potrebbe essere effettuata in occasione della prossima Assemblea estiva della Società, vale a dire nell'agosto 2003.

Da segnalare ancora che è proseguita l'acquisizione di alcuni fondi archivistici di varia natura, il più rilevante dei quali è probabilmente quello del past. David Peyrot, consegnatoci dall'erede. Un ringraziamento collettivo a tutti i donatori – soci e non – che hanno voluto e vorranno affidarci significativi tasselli di un patrimonio culturale che diversamente correrebbe il rischio di andare malauguratamente disperso nell'arco di un tempo non troppo lungo.

Archivio fotografico

Ricordiamo ai soci che la SSV attualmente gestisce un Archivio fotografico – di proprietà del Centro Culturale Valdese – riguardante essenzialmente l'area delle nostre Valli, di notevole interesse storico-documentale nonché artistico, al punto da essere stato classificato lo scorso anno dal Ministero per i Beni e le Attività culturali come "archivio di interesse storico". La sua consistenza è di circa 5.000 pezzi, e comprende dagherrotipi, lastre al collodio, stampe all'albumina, alla gelatina, al collodio, in molti casi firmate e datate a partire dalla metà del XIX secolo, provenienti da studi fotografici e da fotografi amatori. In questo archivio si trova riunito tutto il materiale già della Tavola valdese e della nostra Società, la quale ne ha assunto la cura per un periodo triennale necessario al suo riordino e alla catalogazione informatizzata realizzata mediante il programma informatico *Guarini - Fototipo*, elaborato dal Consorzio Sistemi Informatici della Regione Piemonte. Anche tale catalogazione si trova in una avanzata fase di realizzazione, grazie ad un finanziamento specifico a suo tempo concesso dalla Regione Piemonte (Settore

Archivi). Avviata nel 2000 con la schedatura di 1700 fototipi, e proseguita nel 2001, durante il quale sono stati catalogati ulteriori fondi fotografici (complessivamente un migliaio di esemplari), nel 2002 si sarebbe dovuto giungere alla fase finale del progetto che prevedeva anche la riproduzione informatizzata di una parte dei fototipi, collegando le immagini digitali alla citata schedatura *Guarini*. Purtroppo il Seggio si è visto costretto a sospendere – e ci auguriamo vivamente che si tratti solo di una pausa momentanea – quest'ultimo stadio del lavoro, dal momento che la Regione Piemonte a tutt'oggi non ha ancora provveduto ad informare la Società in merito all'assegnazione del finanziamento annuale previsto.

Non è invece stato interrotto il lavoro di recupero dei fototipi per i quali era indispensabile un intervento di restauro – anch'esso sostenuto da uno specifico contributo regionale – che è stato affidato al Laboratorio di Restauro della Fondazione Italiana per la Fotografia di Torino. La digitalizzazione, che aveva già preso avvio lo scorso anno ed è proseguita nel 2002, si è resa necessaria sia in vista della preservazione, sia della fruibilità di un patrimonio documentario unico, che possa essere accessibile in rete. A tale proposito sono state scelte circa 1.500 immagini contenute in album e fotografie sciolte, relative a paesaggi, eventi e personaggi tra la metà del XIX e gli inizi del XX secolo; circa 1.300 verranno riprodotte in formato A4, mentre 200 in formato A3, e saranno tutte memorizzate su supporto CD-rom.

Ristampa pubblicazioni e aggiornamento prezzi

Come già segnalato lo scorso anno, la raccolta completa di tutti i numeri del "Bollettino" della SSV non risulta più disponibile in magazzino, in quanto è presente qualche lacuna. Di questo problema si sono fatti carico i soci Emanuele Bosio e Vittorio Diena, che stanno provvedendo a completare con opportune ristampe – a bassa tiratura e a prezzi contenuti – la collezione completa della rivista, in modo da poterla nuovamente offrire a chi ne faccia richiesta. A tal fine è stato anche completamente rivisto ed aggiornato in Euro il listino dei prezzi, non solo di ogni singolo numero della raccolta, ma anche di tutte le altre pubblicazioni disponibili.

Manifestazioni

Serata pubblica della SSV

La tradizionale conferenza serale che la SSV organizza annualmente in occasione della giornata di apertura del Sinodo valdese e metodista, ha regolarmente avuto luogo il 26 agosto dello scorso anno con l'interessante intervento del prof. Lucio D'Angelo, dell'Università di Perugia, che ha intrattenuto i convenuti sul tema: Edoardo Giretti, i valdesi, e la "Società Internazionale per la Pace" di Torre Pellice.

La serata culturale estiva di quest'anno si terrà, come di consueto, nell'aula sinodale alle ore 21 della domenica 25 agosto, questa volta su un argomento richiamato da una precisa ricorrenza: i 150 anni del nuovo tempio di Torre Pellice. Il titolo scelto: "Templi, centenari e ricerca storica: il caso di Torre Pellice", cerca però di indicare un taglio di riflessione più generale, che non sia di interesse meramente locale, anche se in tale occasione molto spazio sarà dedicato alla presentazione del fascicolo monografico de "La beidana" su questo tema specifico; parteciperanno i vari autori dei testi pubblicati nella rivista, sotto la presidenza di Claudio Pasquet.

Convegno storico

Come i soci ricorderanno, il XLI Convegno organizzato l'estate scorsa dalla Società – in collaborazione con la Città di Saluzzo, l'Associazione saluzzese Giorgio Biandrata, la Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo e la Fondazione Cassa di Risparmio di Saluzzo – è stato dedicato a un tema connesso a una particolare ricorrenza storica: il quarto centenario dell'annessione sabauda del Marchesato di Saluzzo (1601), con la conseguente fine delle dissidenze religiose che fino ad allora avevano trovato sede in quel territorio. Il Convegno – dal titolo *L'annessione sabauda del Marchesato di Saluzzo, tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica (sec. XVI-XVIII)* – ha visto la partecipazione di alcuni storici di varie Università italiane validamente integrata da studiosi specialisti del settore oggetto di studio. Ha avuto luogo in una doppia sede: si è aperto il sabato 1° settembre a Torre Pellice, per proseguire il giorno successivo a Saluzzo, nel borgo medioevale di questa bella cittadina, un tempo capitale dell'omonimo Marchesato.

Quest'anno, tra il 31 agosto ed il 1° settembre, si terrà il quarantaduesimo Convegno della serie, dedicato ad un tema che si preannuncia particolarmente interessante, imperniato sugli atteggiamenti culturali ed i comportamenti sociali adottati dalle minoranze religiose tra il medioevo e l'età moderna. Il Colloquio, di carattere internazionale, vedrà la partecipazione di qualificati studiosi operanti in varie Università e Centri di studio italiani ed europei, che affronteranno il tema "*Minoranze e comportamenti. Atteggiamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna*" sotto diversi punti di vista, focalizzandolo in varie aree territoriali.

Pubblicazioni

Bollettino

Da quando – circa tre anni fa – è stata affidata all'editrice Claudiana la cura editoriale, il "Bollettino" ha continuato e continua ad essere elaborato e preparato dal Comitato di redazione, ma la Claudiana ne assicura la stampa e la spedizione, tiene i rapporti con gli abbonati, lo distribuisce alle librerie, lo inserisce nel suo catalogo e vende le copie richieste dai non soci (i soci invece si rivolgono, come prima, alla SSV). Tale accordo ha significato, oltre ad un certo sgravio di lavoro che veniva a pesare sulle spalle del Seggio, anche una notevole riduzione di costi e di pratiche amministrative (oltre alla possibilità di diffusione ai non soci, prima preclusa).

Dallo scorso agosto sono stati pubblicati il n. 189 (datato dicembre 2001, ma spedito nel marzo successivo) che ha accolto una parte del materiale prodotto al Convegno del 1999 su: *Strategie politiche e aspetti religiosi nella cartografia delle Alpi occidentali nei secoli XVI-XVIII*, con allegato un corposo supplemento, interamente dedicato alla pubblicazione degli Atti del XL Convegno della Società: *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia (1950-2000)*. Il n. 190 (datato giugno 2002, ma distribuito nei giorni scorsi) contiene gli altrettanto corposi Atti, a cura di Davide Dalmas, relativi al Convegno "*Giuseppe Gangale, profeta delle minoranze*" tenutosi a Torre Pellice il 27 e il 28 agosto 2000, frutto – come i soci ricorderanno – della collaborazione tra SSV e vari altri enti (Centro Culturale Valdese, Centro Studi Gobetti, Amici della Biblioteca P. Guicciardini).

Contiamo che il numero successivo (191), il quale recherà impressa la data di dicembre 2002, di carattere nuovamente miscellaneo, sia regolarmente distribuito a soci e abbonati ai primi di gennaio 2003.

La beidana

Ricordiamo che l'assetto di questa rivista è il seguente: la proprietà della testata rimane della Società, il Centro culturale è subentrato come editore, ed il gruppo redazionale ha la responsabilità della preparazione della rivista e della sua diffusione. La Società versa al Centro circa 6.200 euro annui perché "La beidana" sia distribuita a tutti i soci. "La beidana" attraversa attualmente una fase di ridefinizione del gruppo redazionale essendosi alcuni redattori trasferiti per motivi di studio o di lavoro. È stata sottolineata l'esigenza di un confronto congiunto con il Seggio della Società ed il Direttivo del Centro Culturale, che si terrà in una data ancora da destinarsi, probabilmente nell'autunno, per la messa a fuoco dei problemi e la definizione di strategie comuni che assicurino le migliori condizioni per la prosecuzione dell'esperienza di questa rivista quadrimestrale di "cultura e storia nelle Valli valdesi", come recita il sottotitolo, che esce con regolarità e con un certo successo di pubblico. Durante l'anno 2002 sono usciti i nn. 43 (febbraio), 44 (giugno, dedicato ai 150 anni del tempio di Torre Pellice), mentre il n. 45 dovrebbe apparire regolarmente ad ottobre.

È felicemente proseguita anche la tradizione della gita annuale di un giorno gestita da "La beidana", quest'anno dedicata alla scoperta della valle di Barcelonnette, sulle tracce delle antiche dissidenze religiose che in epoche diverse si erano affermate sui due versanti del Colle della Maddalena, e da lungo tempo ormai scomparse.

Opuscolo in occasione del 17 febbraio

L'opuscolo del 2002, affidato a due autori: Gianni Long e Ferruccio Corsani, è stato dedicato ad una riflessione sulla rilevanza che il canto corale ha assunto e assume nelle nostre comunità, con particolare attenzione alle raccolte innologiche evangeliche prodotte negli ultimi cento anni. L'opuscolo – dal titolo: *"Cantar Salmi a Dio". I valdesi dal* Psautier *ginevrino agli innari dell'evangelismo italiano* – oltre ovviamente a tutti i soci e gli interessati, voleva indirizzarsi anche ad un settore

specifico di potenziali lettori: quello dei numerosi membri delle Corali valdesi, che sembra purtroppo aver finora corrisposto in modo inferiore alle nostre aspettative.

Situazione finanziaria

Situazione strutturale

Grazie al fatto di essere compresi fra le istituzioni culturali piemontesi per le quali è previsto un sostegno finanziario, continuiamo a ricevere dalla Regione un apporto che ammonta a circa 21.170 euro all'anno. Parimenti l'inserimento della Società nella "tabella" di istituzioni culturali nazionali a cui il Ministero dei beni culturali e ambientali corrisponde un contributo annuo, ci ha assicurato – per il triennio che si conclude nel 2002 – un introito di circa 25.800 euro annui. Quest'anno, però, abbiamo dovuto registrare un taglio del 16,63% di questo contributo deciso dal ministro Urbani per tutti gli istituti di cultura che ne usufruiscono: per noi ciò significa un decurtamento di circa 4.290 euro vale a dire 8.300.000 di vecchie lire in meno.

Non sappiamo cosa ci riserverà il futuro prossimo, anche se questo ed altri segnali non sono particolarmente incoraggianti. In particolare non sappiamo se e come verrà accolta la nostra domanda di rinnovo per l'inserimento nella tabella triennale di cui si è detto. Rileviamo che i contributi pubblici – nazionale e regionale – rappresentano circa i due terzi delle nostre entrate. Eventuali riduzioni di tali finanziamenti comporterebbero ovviamente un conseguente ridimensionamento delle nostre iniziative, anche se non minaccerebbero certo la vita stessa della nostra associazione.

Situazione attuale

L'Assemblea ordinaria convocata il 20 aprile 2002 – come tutte quelle convocate in passato nel periodo primaverile – ha avuto come scopo principale quello dell'approvazione del bilancio consuntivo 2001 entro i termini di legge; a titolo riepilogativo, viene succintamente illustrato all'Assemblea dal nostro Cassiere.

Il dato finale che qui va messo in rilievo è che le entrate del 2001 si sono aggirate sui 165 milioni, di cui poco più di un sesto – 26,7 milioni – provenienti da quote sociali, abbonamenti, vendite e doni vari. Oltre alle uscite, che sono ammontate a circa 133 milioni, grazie anche all'avanzo di bilancio dell'anno precedente (31 milioni) abbiamo potuto restituire 50 milioni del debito che a suo tempo avevamo contratto con alcuni nostri soci per ottenere la disponibilità bancaria di 200 milioni necessaria per accedere al contributo ministeriale di cui si è detto, debito che contiamo di estinguere interamente nel corso del 2002. Un particolare ringraziamento del Seggio va al nostro cassiere per la sagacia con cui ha praticamente portato a felice conclusione il non semplice meccanismo finanziario apertosi quattro anni fa, come i soci certamente ricorderanno.

Preventivo 2003

Il preventivo per l'anno 2003, sottoposto all'approvazione di questa Assemblea, prevede 58.175 euro di entrate (112 milioni di lire) (contributi per euro 21.000 dal Ministero per i beni e le attività culturali e per 21.175 dalla Regione Piemonte, 8.000 di quote sociali, 2.500 per la vendita di pubblicazioni, 3.500 di proventi finanziari, 2.000 di doni e varie. Volendo mantenere il bilancio in pareggio, per i 58.175 euro in uscita si prevede la seguente ripartizione: 14.700 euro per "Bollettino", "Beidana" e l'opuscolo del 17 febbraio (circa il 25% del totale); 10.000 euro per la pubblicazione di volumi nelle collane della Società presso la "Claudiana" (circa il 17%); 10.265 euro per Biblioteca (contributo al CCV) e Archivio SSV (circa il 18%); 5.000 euro per convegni, conferenze e simili (circa il 9%), 13.000 euro di spese di funzionamento (di cui 7.000 euro di compensi per la segretaria, ed il rimanente per luce, riscaldamento, pulizia locali, cancelleria, telefono, posta ecc.) che rappresentano circa il 22% di tutte le uscite, 1.180 euro (il 2%), per il Centro servizi (tenuta contabilità) e per quote di iscrizione ad associazioni culturali (Associazione Istituti Culturali Italiani e la Fédération Internationale des Societés et Institutions pour l'Étude de la Renaissance) e infine circa 4.000 euro, un 7% circa, previsti per un adeguamento del fondo di garanzia e per un prudenziale fondo di riserva.

Il Seggio 2001-2002

Torre Pellice, 24 agosto 2002

Convocazione Assemblea

L'Assemblea ordinaria della Società di studi valdesi,

è convocata per sabato 12 aprile 2003,

alle ore 8:00 in prima convocazione e *alle ore 17:00 in seconda convocazione* presso la sala della Biblioteca valdese, in via Beckwith, 3, Torre Pellice.

Ordine del giorno:

- elezione del presidente e del segretario dell'Assemblea
- approvazione del bilancio consuntivo 2002 della Società, con relazioni del presidente, del cassiere, dei revisori dei conti
- varie ed eventuali

Come i soci ricorderanno, la convocazione di questa Assemblea si rende necessaria perché, a norma di legge, il bilancio consuntivo deve essere approvato entro aprile dell'anno successivo. Secondo consuetudine, la discussione dell'attività generale della Società è riservata alla tradizionale Assemblea ordinaria di fine agosto, che può avere una maggiore partecipazione. S'intende che il 12 aprile il Seggio sarà a disposizione dei soci per ogni tipo di informazione e aggiornamento su quanto operato.

Il Seggio, 28 gennaio 2003

INDICE

STUDI STORICI - SAGGI

· GIORGIO SPINI ·

Italia liberale
e protestanti





CLAUDIANA

Giorgio Spini
Italia liberale e protestanti
Studi storici
pp. 424 + 32 illustrazioni fuori testo
f.to 17 x 24 cm
€ 29,50
ISBN 88-7016-390

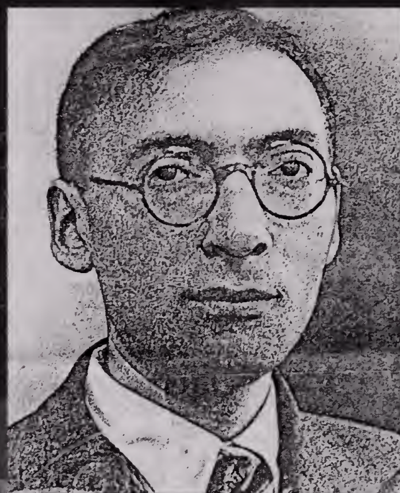
· GIOVANNI ROTA ·

Giuseppe Gangale

Filosofia e protestantesimo

STUDI STORICI - SAGGI

CLAUDIANA



Giovanni Rota
Giuseppe Gangale
Filosofia e protestantesimo
Studi storici
pp. 176
f.to 17 x 24 cm
€ 12,50
ISBN 88-7016-456



